

بسم الله الرحمن الرحيم

وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية الدعوة وأصول الدين

نموذج رقم (٨)

إجازة أطروحة علمية في صيغتها النهائية بعد إجراء التعديلات

الاسم (رباعي): منيف بن عايش بن مرزم النفيعي العتيبي كلية: الدعوة وأصول الدين قسم: العقيدة
الأطروحة مقدمة لنيل درجة: الدكتوراه في تخصص: العقيدة.
عنوان الأطروحة: "أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة عرض ونقد".

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد...
فبناء على توصية اللجنة المكونة لمناقشة الأطروحة المذكورة أعلاه - والتي تمت مناقشتها بتاريخ
١٤٢١/٧/٢٨ هـ - بقبولها بعد إجراء التعديلات المطلوبة، وحيث قد تم عمل اللازم، فإن اللجنة توصي بإجازتها
في صيغتها النهائية المرفقة للدرجة العلمية المذكورة أعلاه...
والله الموفق...

أعضاء اللجنة

المناقش الخارجي

المناقش الداخلي

المشرف

الاسم: أ.د/ أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي الاسم: أ.د/ أحمد بن عبد الرحيم السايح الاسم: أ.د/ أحمد بن عطية الغامدي

التوقيع: التوقيع: التوقيع:

يعتمد،

رئيس قسم العقيدة

الاسم: د/ عبد الله بن محمد القرني

التوقيع:

٢٦٢٢
والمكتبة العربية للسعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القيوين
كلية الدراسات والبحوث والعلوم
قسم العقيدة

رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة الإسلامية

رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة الإسلامية

إعداد الطالب

مَنْفَعُ خَالِدِ بْنِ رَزَقٍ الْعَنْبَاقِي

إشراف فضيلة الأستاذ الدكتور

أحمد سعد محمد الغامدي

الجزء الأول

١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مِنْهَا خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ
وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَجَعَلْنَا فِيهِمُ الْكِبْرِيَاءَ وَجَعَلْنَاهُمْ أَقْبَادًا

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص الرسالة

رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة الإسلامية بعنوان:

أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة عرض ونقد

المعتزلة والأشاعرة فرقتان من أكبر الفرق التي حدثت في تاريخ الإسلام والمسلمين. وقد اعتمدت فرقة المعتزلة في العلم بالعقائد الدينية على المنهج العقلي الذي يقوم على منح العقل سلطة لا حدود لها، فهم لا يترددون في تقديم الأدلة العقلية على النقلية، وتأويل الآيات والأحاديث التي تخالف مذهبهم، وتتعارض مع معقولهم، وقد رفضوا الاحتجاج بأخبار الآحاد في العقائد؛ فجانبهم الصواب. وقد أراد عبد الله بن سعيد ابن كلاب (ت ٢٤٠هـ) أن يتوسط في مسائل الاعتقاد بين السلف والمعتزلة، ثم اقتفى أثره أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) بعد أن تحول عن الاعتزال، وحمل راية الرد على المعتزلة؛ ولكنه لم يستطع التخلص من بقايا الاعتزال. وقد سار أتباعه في هذه المرحلة على خطاه، ثم ازداد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة على أيدي علماء المذهب الأشعري: كالباقلائي، والبغداددي، وأبي المعالي الجويني، وأبي حامد الغزالي، والشهرستاني، والرازي، والآمدي، وغيرهم. ولا زال التأثير بالمعتزلة ينمو ويزيد حتى بلغ ذروته على أيدي الإيجي، والجرجاني، والتفتازاني، وغيرهم.

وقد عالج الباحث مسائل البحث من خلال أربعة محاور رئيسية:

- الأول: عرض مذهب المعتزلة من مصادره الأصلية.
 - الثاني: عرض مذهب الأشاعرة من مصنفاتهم المعتمدة.
 - الثالث: بيان جوانب تأثر الأشاعرة بمذهب المعتزلة في تلك المسائل.
 - الرابع: نقد مذهب المعتزلة والأشاعرة؛ وتقرير مذهب أهل السنة والجماعة في مسائل العقيدة معتمداً على أدلة الكتاب والسنة، وإجماع السلف من الصحابة والتابعين.
- وقد انتهى الباحث إلى أن الأشاعرة قد تأثروا بالمعتزلة في مسائل كثيرة؛ من أهمها: دليل الحدوث (الجواهر والأعراض)، ونظرية الجوهر الفرد التي بنوا عليها مسألة حدوث العالم، وإثبات الخالق، والبعث، وكذلك تقديم العقل على النقل؛ بل زعم الرازي أن الأدلة النقلية ظنية لا تفيد اليقين، وأيضاً رفض الأشاعرة الاحتجاج بخبر الآحاد في العقائد، وقالوا: إن معرفة الله نظرية كسبية؛ ومن ثم أوجبوا النظر على كل أحد، يضاهنون قول المعتزلة من قبل. وكذلك اعتنق بعض الأشاعرة عقيدة المعتزلة في نفي الصفات مطلقاً، وإنكار زيادتها على الذات، وتأثروا بالمعتزلة في نفي العلو، والاستواء، وسائر الصفات الخبرية، والأفعال الاختيارية. وأيضاً صرح الأشاعرة بأن ألفاظ القرآن، وحروفه مخلوقة حادثه. وكذلك ذهب الغزالي - في بعض كتبه - وتابعه الشيخ الأستاذ: محمد عبده إلى نفي رؤية المؤمنين بالأبصار في دار القرار، وتأويلها بالرؤية القلبية، أو مزيد علم بالله - تعالى -، وهو عين مذهب المعتزلة. وتأثر الأشاعرة - أيضاً - بالمعتزلة في تأويل معاني بعض الأسماء الحسنى، ...

كما أن الباحث انتهى إلى أن المعتزلة قد اختفت من حيث الاسم، وكونها فرقة بارزة؛ ولكن منهجها، وعقائدها باقية إلى وقتنا الحاضر؛ فقد بُنِيَ الإمامية الإثنا عشرية، والزيدية، والإباضية منهج المعتزلة وعقائدهم. وأما الأشاعرة فلا زالت باقية إلى اليوم في أكثر بلاد العالم الإسلامي. وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

المشرف

الطالب

أ. د. أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي

منيف بن عايش بن مرزم النفيعي العتيبي

عميد الكلية

د. عبد الله بن عمر بن سليمان الدميحي

شكر وتقدير

يكفي أن نكون على حظ من الوفاء لشعر بأن في الصلة بين الأستاذ وتلميذه شيئاً من الابوة والبنوة تختلف قوة وضعفاً باختلاف ما للأستاذ من تأثير في نفس التلميذ. ولقد رأينا تلاميذ احترّموا أساتذتهم، وأحبّوهم حباً لا حدّ له، وتأثروا بهم في حياتهم العلمية، والعملية.

فليس عجباً أن أشعر بهذا الشعور - كله - تجاه أستاذي فضيلة: أ. د. أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي الذي له الفضل - بعد الله - في رعاية هذا البحث، والاهتمام به، وتوجيهي في دقيق مسائله وجليلها: منهجاً، ومادة، وأسلوباً، وتنظيماً.

وقد اتبعته على أن يعلمني مما علمه الله - تعالى - رشدًا!! فأطلعني على عالم أحط به خُبْرًا!! وتعلّمت منه التربية قبل التعليم، والسلوك قبل المعرفة، والمنهج قبل المادة العلمية؛ ولم يخل عليّ - حفظه الله - بنصح، أو توجيه، أو إعارة كتب كنت في أمس الحاجة إليها: أثراً جميلاً أبقاه، ونفحاً من الطيب نشره عليّ حتى استوفاه!!.

وقد أسرني بمعرفته، وشمّني بعطفه، وأخذ بيدي كلما تعثرت!!، وفتح لي أبواباً مغلقة كلما أحسست بأن منافذ المعرفة قد سدّت أمامي، وبعث في نفسي الأمل كلما انتابني لحظة من الانهزام أمام مسألة شائكة، أو معضلة في البحث عجزت عن حلها؛ لضعفي، وقلة حيلتي...!!؛ شعرت وقتها أنها ساعة العسرة!!؛ يزيّن ذلك - كله - أدب جم، وخفض جناح لمن قصده من طلابه، وسهولة لقاء، وبشاشة وجه، وسعة صدر.

وقد بذل - شكر الله سعيه - قصارى جهده في السمو بهذا البحث إلى غاية التدقيق، والتحقيق، ونهاية التحرير والتقرير، مع سلامة المنهج، والتميز التام في بيان مذهب أهل السنة والجماعة، ومراعاة الأدب مع المخالفين، وحسن العرض، وجمال الأسلوب.

وقد أفادني - أحسن الله إليه - بتوجيهاته السديدة، وملاحظاته الدقيقة، وآرائه القيمة، وقد رأيت منه شدة الحرص على إظهار هذا البحث بمظهر لائق، والسمو به إلى ذروة الكمال؛ وإن كان الكمال المطلق لمن تفرد به وحده بديع السموات والأرض الذي أتقن كل شيء!!.

(ب)

وستبقى هذه الرسالة عنوان محبة، ووفاء، وتقديراً مني لأستاذي الذي أولى هذا البحث جل اهتمامه، ورعاه منذ أن كان نبتة صغيرة ضعيفة حتى استوى على سوقه!!
وقد نقش - أسعده الله بطاعته، وجعله من الفائزين برحمته - في نفسي صورة تدعوني إلى الاعتراف له بالجميل، وأن أبقى مديناً له بالفضل؛ لأنه كان معروفاً كله!!، كريماً كله!! حليماً كله!! رفيقاً بطلابه!! لطيفاً معهم!!، برّاً بهم!!، قريباً منهم!!، حريصاً على مصالحهم!!، حديباً عليهم!!.

أسأل الله أن يجزيه عني - وعن زملائي - خير الجزاء!!، وأن يضاعف أجره!!، ويجزل مثوبته؛ فقليل جداً من الناس من يترك في نفوس من عایشهم مدة طويلة، هذه الصورة الجميلة الباسمة!!.

ولا يفوتني أن أتقدم بجزيل الشكر، وعظيم الإمتنان لأستاذي ... أستاذ الجيل...
سعادة الأستاذ الدكتور/ أحمد بن ناصر الحَمَد عميد الدراسات العليا بجامعة أم القرى الذي استطاع أن يوجه تفكير عدد من الباحثين في جيلنا - ومنهم صاحب هذه الرسالة - إلى تقرير عقيدة أهل الحديث، وإقامة الحجج عليها بالأدلة النقليّة، والعقليّة، ودراسة أقوال الفرق التي حدثت في تاريخ الإسلام بعمق، ودفع معارضتهم، ودحض شبههم!!، والإلمام بالمذاهب الفكرية المعاصرة، والفلسفة الحديثة وأحسب أن ذلك - كله - أمرٌ أساس، لا غنى للمتخصص في علم العقيدة عنه!!.

ولا عجب؛ فقد عاش هذا الشيخ العتيق مع ابن حزم معيشة أنس ومحبة!!، رد عليه!!، وعارضه!!، ونقده!!، وقبل منه ما وافق فيه أهل السنة والجماعة!!.

وقد تتلمذنا على يديه، ونتمنى أن نرسم خطاه؛ فقد عرفنا عنه الصبر على معاناة البحث، من أجل الوصول إلى الحقيقة، والدقة في الحكم، والساداد في الرأي، والمنهج العلمي الرصين، مع تأنُّق وتجميل، وحسن مظهر، ومخبر!!.

ويقيني أن حقه عليّ عظيم، فقد أرسى دعائم خطة هذا البحث الأولى، وساعدني في وضع الركائز المبدئية التي انطلقت منها.

وإني أعلم - قطعاً - أن العبارات التي أسطرها عاجزة عن بيان ما يكنه ضميري له من توقير، ومحبة، جعلنا الله، وإياه من المتحابين فيه!!.

(ج)

وأرى أن تلاميذه كافة، وطلاب الدراسات العليا خاصة يقدمون له تحية إجلال، وإكبار، واعتراف بالجميل؛ فالله أسأل أن يجزيه عنا خير الجزاء، وأن يشكر سعيه، ويحسن إليه، ويجزل مثوبته.

كما أتقدم بجزيل الشكر، وعظيم الإمتنان إلى دولتنا الرشيدة: الدولة السعودية العليا!! التي دأبت منذ أن أسسها المغفور له - بإذن الله - الملك عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود - طيب الله ثراه -، وجعل جنة الفردوس مأواه - على رفع راية التوحيد، وسد ذرائع الشرك، وتجديد مكارم الشريعة، وقد كادت أن تعلن بالإندراس، ورفع رايات العلم، ومحاربة الجهل، وقد سار أبنائه البررة على هذه السنة الحسنة من بعده.

فإلى الله - تعالى - أبتهل بأطلق لسان وأرق جنان أن يزيدهم عزاً وتمكيناً، وتأييداً، وأن يديم أيام دولتهم، عصوراً عديدة، وأزمنة مديدة، وأن يوفقهم إلى مزيد من خدمة البقاع المقدسة، ورعاية العلم وطلابه، فما كان لهذه النهضة العلمية الشاملة أن توجد لولا توفيق الله - تعالى - ثم الدعم السخي المتواصل في كل جانب من الجوانب، فقد أفاضوا الندى في كل منتدى - وفقهم الله إلى مزيد من خدمة الإسلام والمسلمين.

ولأنسى أن أتقدم بالشكر الجزيل لجامعة أم القرى الأم الرعوم التي احتضنت هذه البحوث العلمية في أحشائها، وتحت حناياها؛ فهي دوحتنا، وواجهتنا، وبها أنقذنا الله من ظلام الجهل؛ ولهذا تهفوا إليها قلوب الطلبة من مشارق الأرض ومغاربها.

فالشكر الجزيل أزجيهِ إلى القائمين على هذه الجامعة الحبيبة، وعلى رأسهم معالي مدير الجامعة المكلف الأستاذ الدكتور: ناصر بن عبد الله بن عثمان الصالح، كما أشكر سعادة عميد كلية الدعوة وأصول الدين: د/ عبد الله بن عمر الدميحي، وسعادة وكيل الكلية: د/ عبد السميع بن عبد الباري الصانع، ورئيس قسم العقيدة: فضيلة: د/ عبد الله محمد القرني، على ما يبذلونه من جهود تذكّر، فتشكر في سبيل العناية بالباحثين، وتقديم المساعدة لهم.

وإن أنسى فلا أنسى أولئك الجنود الجهوليين الذين يعملون بصمت في سبيل خدمة طلاب الجامعة عامة، والباحثين خاصة من إداريين، وموظفين، وفنيين في إدارة الجامعة، وعمادة شئون المكتبات، وكلية الدعوة وأصول الدين.

كما أتقدم بجزيل الشكر، وعظيم الامتنان إلى أستاذي الفاضلين:
 سعادة الأستاذ الدكتور: أحمد بن عطية بن علي الغامدي الأستاذ بقسم العقيدة
 بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
 وسعادة الأستاذ الدكتور: أحمد بن عبد الرحيم السايح، الأستاذ بجامعة الأزهر
 الشريف، والأستاذ بجامعة أم القرى بمكة المكرمة.
 اللذين تفضلاً مشكورين بقبول مناقشة هذه الرسالة وتحملاً عناء قراءتها،
 وتقييمها على كبر حجمها؛ رغم ما لديهما من أعمال وواجبات.
 أسأل الله أن يجزيهما عني خيراً، ويجزل أجرهما ويعظم ثوابتهما؛ وأن ينفعني بما
 يبديانه من نقد وملاحظات.
 كما أشكر كافة أساتذتي في القسم - من سعوديين ومتعاقدين - وزملائي الذين
 ما وجدت منهم إلا الصفاء والوفاء، واخبة والإخاء، وطيب العشرة، وحسن المعاملة.
 وفي الختام أسأل المولى القدير أن يكلاً الجميع بعنايته، وجميل رعايته، إنه على
 ذلك قدير، وبالإجابة جدير.

المقدس
بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

المقدمة

وتشتمل على الأغراض، والأفكار التالية:

- ابتداء واستهلال.
- تحديد عنوان البحث، وموضوعه.
- أسباب اختيار الموضوع.
- أهمية الكتابة في هذا الموضوع.
- الصعوبات التي واجهتني في البحث.
- الدراسات السابقة، وما أضافه البحث عليها.
- منهجي في البحث.
- تنظيم البحث، وتبويبه.
- ختام؛ أشرت فيه إلى الجهد المبذول، وتركت تقديره، وتقويمه للقاريء الكريم؛ ثم اعتذار عما قد يجده أساتذتي الكرام، والنقاد من كبوة فهم، أو زلة قلم!!.

المقدمة

الحمد لله ولي المؤمنين، والعاقبة للمتقين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده، لا شريك له: الملك: الحق: المين؛ وأشهد أن محمداً عبده، ورسوله النبي الأمين، أرسله الله رحمة للعالمين، وجعل رسالته للناس أجمعين، وختم نبوته نبوة الأنبياء والمرسلين، صلى الله عليه، وعلى آله، وذريته، وأزواجه، وصحبه أجمعين، وعلى التابعين، ومن تبعهم باحسان إلى يوم الدين، وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعد :

فإن الله - تعالى - قد خلق الخلق لعبادته.

قال تعالى :

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِي إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ (١).

وقد جرت سنة الله - تعالى - أنه اصطفى من عباده من يبلغ عنه مراده؛ فبعث - سبحانه - إلى الناس رسلاً يبينون للناس طريق الهدى، ويبصرونهم من العمى، ويخرجونهم من الظلمات إلى النور، ويدعونهم إلى توحيد الله، ويحذرونهم من الشرك به سبحانه.

وقد دعا الرسل - عليهم السلام - إلى عبادة الله وحده، وتقديسه عن الشريك والند، وبلغوا أحكامه إلى الناس مبشرين بوعده ومنذرين من وعيده؛ فأقام الله بهم الحجة، وأوضح المحجة.

ثم ختمهم - سبحانه - بأفضل النبيين، وسيد الأولين والآخرين، المبعوث رحمة للعالمين، رسولنا محمد - صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين - : الذي خاطب الله برسائله الثقليين، وأرسله كافة للناس أجمعين، وجعله خاتم الأنبياء والمرسلين.

وقد أكمل الله - تعالى - بدين الإسلام الذي جاء به محمد - ﷺ - للعباد دينهم، وأتم عليهم نعمته، ورضي لهم الإسلام ديناً.

وعلم الدين التي اشتمل عليها كتاب الله - تعالى - وسنة رسوله - ﷺ - كثيرة، والمعارف الشرعية التي احتوت عليها الرسالة المحمدية متشعبة، متنوعة والإحاطة بها كلها عسيرة؛ بل مستحيلة؛ ولذلك يتعين على طالب العلم أن يشتغل بالأهم، وما الفائدة فيه أتم؛ ولا ريب أن أرفع العلوم وأعلاها، وأنفعها وأجداها، وأولاها ببذل الجهد، وصرف الوقت هو: علم التوحيد !!.

ولا غرو في ذلك فعلم التوحيد هو: أسنى المطالب، وأعلاها، وأشرفها؛ لأن شرف العلم بشرف المعلوم؛ وهذا العلم مداره على الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره. وعلاقة الأعمال بالإيمان، وما يتعلق بذلك من الأسماء والأحكام، وما يترتب على ذلك من السعادة، والشقاوة، والجنة والنار.

وبعلم التوحيد - بعد هداية الله وتوفيقه، واتباع كتابه وسنة نبيه - عليه السلام -، والسير على منهج السلف: من الصحابة والتابعين، وأئمة الدين المتبوعين - يصل العبد إلى الحق الذي لا يتطرق إليه الشك والريب؛ وذلك سبب للهدى والنجاح، والفوز والفلاح في الدنيا والآخرة.

فرايت لزما عليّ أن أدرس علم التوحيد على هذا المنهج، ومن أجل هذه الغاية. وعندما وفقني الله - سبحانه - في الحصول على درجة الماجستير في العقيدة من كلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى تأقت نفسي للحصول على درجة الدكتوراه فهداني الله إلى اختيار هذا الموضوع بعنوان:

أثر الفكر الإعتزالي في عقائد الأشاعرة عرض ونقد

وقد استخرت الله - تعالى - في الكتابة في هذا الموضوع؛ فانشرح له صدري؛ والله الحمد والمنة على ماوفق وسدد.

أسباب اختيار الموضوع :-

هناك عدة أسباب دفعتني إلى الكتابة في هذا الموضوع؛ أذكر منها ستة أسباب :-

أولاً:

لقد كانت نواة هذا الموضوع فكرة تراودني؛ بل إلحاحاً داخلياً نابعاً من صميم الذات، ورغبة أكيدة يتردد صداها في أعماق نفسي، بأن هذا الموضوع، جدير بالدراسة، وحرري بالبحث؛ لأن من تأمل منهج المعتزلة والأشاعرة في دراسة العقيدة، وفهم نصوصها، واستعرض - أيضاً - عقائد هاتين الفرقتين في كل مسألة من مسائل العقيدة - يجد تشابهاً قريباً، وملاءمة واضحة، بينهما في المنهج العقلي، وإن لاح في الظاهر، واشتھر بين الناس، أن الأشاعرة خصوم المعتزلة، والعكس بالعكس.

وقد بقيت هذه الفكرة تحتلج في أعماق النفس، وتدور في المخيلة، ويستعرضها التفكير، تلازمي بكبرة وعشياً، حتى أضحت معاناة أحس بها، ومشكلة تستهض همتي؛ فبقيت فترة من الزمن أسرح النظر، وأفحص المقدمات من أجل الحصول على أصح النتائج.

وقد زاد تعلقي بتلك الفكرة ما وقع عليه نظري من اعترافات صريحه لبعض علماء الأشاعرة - أنفسهم - تؤكد أثر المعتزلة على عقائد الأشاعرة؛ ومنها - على سبيل المثال - مايلي :-

أن أبا جعفر السمناني (١) - وهو من رءوس الأشاعرة أعرض عن قولهم: بإيجاب النظر على كل أحد، وذكر أن هذا القول بقية بقيت في المذهب من أقوال المعتزلة.

قال ابن حجر :

"... وقد نقل القدوة أبو محمد بن أبي حمزة (٢) عن أبي الوليد الباجي (٣) عن

(١) ستأتي ترجمته ص ٢٩ من هذه الرسالة.

(٢) هو الشيخ : أبو محمد: عبد الله بن سعد ابن أبي حمزة الأندلسي (ت ٦٩٥هـ). اختصر صحيح البخاري ثم شرح هذا المختصر وسماه (بهجة النفوس وغايتها معرفة ماله، وما عليها)؛ والحافظ ابن حجر ينقل عنه أحياناً في فتح الباري.

(٣) هو: أبو الوليد: سليمان بن خلف التميمي الباجي (ت ٤٧٤هـ) وهو من علماء المالكية. وقد شرح موطأ الإمام مالك وسماه الاستيفاء ثم انتقى منه فوائد سماها المنتقى.

أبي جعفر السمناني - وهو من كبار الأشاعرة - أنه سمعه يقول: إن هذه المسألة من مسائل المعتزلة بقيت في المذهب...^(١).
وقال عبد القاهر البغدادي :

"... وقال أبو العباس القلانسي^(٢) - ومن تبعه - من أصحابنا بوجوب المعارف العقلية على العاقل من جهة العقل...^(٣)."

وكذلك نجد أن المعتزلة قد تأثروا بالفلسفة اليونانية^(٤) بعد أن ترجمت في عهد المأمون؛ ولم يكن الأشاعرة أسعد حظاً منهم في هذا الجانب؛ حيث نجد أبا حامد الغزالي^(٥) (٤٥٠هـ - ٥٠٥هـ)، وفخر الدين: أبا عبد الله: محمد بن عمر الرازي^(٦) (٥٤٤هـ - ٦٠٦هـ) يتأثران بالفلسفة اليونانية تأثراً كبيراً؛ ناهيك عن إمام الحرمين، والإيجي، والجرجاني، وسعد الدين التفتازاني، والدواني، والبيضاوي^(٧)، الذين أدخلوا

= يراجع : شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ص ١٢٠.

(١) فتح الباري، ج ١، ص ٧١؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٣٤٩؛ ص ٣٥٣؛ صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١، ص ٢١٠-٢١١؛ الفصل في الملل والنحل، ج ٤، ص ٣٥؛ درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٤٠٧؛ أصول الدين، للبغدادي، ص ٢٥٤-٢٥٩.

(٢) ستأتي - إن شاء الله - ترجمته، ص ٤١ من الرسالة.

(٣) أصول الدين، للبغدادي، ص ٢٥٦.

(٤) يراجع: الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ٤٦؛ ص ٥٠؛ ص ٨٠؛ حيث بين أن المعتزلة قد اقتبسوا مذهبهم في الصفات من الفلاسفة؛ وذلك في مقام ذكر مذهب واصل بن عطاء؛ ثم عند ذكره للمذهب أبي الهذيل العلاف؛ ثم عند ذكر الجبائية والبهشية. ثم يراجع: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج ١، ص ٤١-٤٤.

(٥) ذهب الغزالي في بعض كتبه التي ظن بها على غير أهلها إلى: القول بقدم العالم وأبديته، وقال بالبعث الروحاني فقط دون الجسماني، وقال بعدم علم الله - تعالى - للجزئيات. يراجع: الحقيقة في نظر الغزالي، ص ٣٩٢-٤٠٨.

(٦) يراجع : المصدر نفسه، ص ٣٩٥، ٣٩٦.

(٧) لقد بالغ هؤلاء المتأخرون من الأشاعرة في الاعتماد على المنهج العقلي، والتقليل من شأن الأدلة النقلية في فهم العقيدة؛ لأنها - على حد زعمهم - ظنية الدلالة قطعية الثبوت؛ ثم زعموا: أن خير الأحاد لا يفيد العلم، ولا يحتاج به في دراسة العقيدة؛ لأنه - على حد زعمهم - ظني الثبوت، ظني

في علم الكلام الرد على الفلاسفة، وجعلوهم من خصوم العقائد؛ فانتشرت كتب المنطق والفلسفة، وقرأها الناس، وتكلف الأشاعرة في المنهج العقلي، والبحث النظري أيما تكلف؛ حتى اختلط علم الكلام بالفلسفة بحيث أصبح من العسير التمييز بين علم العقيدة والفلسفة.

وقد اعتمد المعتزلة على العقل^(١) وقدّموه على النص الشرعي؛ بينما تأثر بعض الأشاعرة بهم في هذا الجانب، ويبدو ذلك واضحاً عند إمام الحرمين، والغزالي، والرازي^(٢).

ثانياً :

لقد وجدت أن شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - كثيراً ما يصرح بأن الأشاعرة قد تأثروا بالمعتزلة والجهمية، واستخدموا منهجهم العقلي في الاستدلال على العقائد، واستعملوا المنطق الأرسطي^(٣) لتهديب طرق الاستدلال، وزعموا أنه آلة تعصم الذهن من الخطأ، وادعوا أنه: لكي يتخلص المسلمون من الخطأ في شتى علومهم،

= الدلالة. وأما الحديث المتواتر فقد قالوا: بأنه قطعي الثبوت؛ ولكنه ظني الدلالة. وقد بالغوا في استخدام الاصطلاحات الكلامية، وتكلفوا في توضيح دليل الحدوث (الجواهر والأعراض) ووضعوا له المقدمات التي يتوقف عليها، واجتهدوا في ذلك أكثر مما فعل المعتزلة أنفسهم. يراجع: مقدمة ابن خلدون، ص ٥١٩، ٥٢٠؛ الإرشاد ١٦١؛ التمهيد ص ٣٨٦؛ أساس التقديس، ص ٢١٥.

(١) لتوضيح منزلة العقل عند المعتزلة؛ يراجع: أطواق الذهب في المواعظ والخطب، للزمخشري، ص ٤٦. الكشف، ج ٤، ص ١٢٢؛ المغني في أبواب التوحيد والعدل - إعجاز القرآن - تحقيق: أمين الخولي، ج ١٦، ص ٧٠.

(٢) لتوضيح منزلة العقل عند الأشاعرة؛ يراجع: تهافت الفلاسفة، للغزالي، ص ٢٩٣؛ أساس التقديس، ص ٢١٥، ٢١٦؛ ص ٢٢٠؛ ص ٢٣٠-٢٣٤؛ ص ٢٤٧؛ البرهان، ص ١٣٦؛ السبعيني، لابن تيمية، ص ١٠٧؛ البحر المحيط - مخطوط - ج ١، ص ٩؛ أبحاث الأفكار، - مخطوط - ج ٢، ص ٢١٧؛ مسلم الثبوت، ج ١، ص ١٠؛ المستصفى ج ١، ص ١٠؛ ص ٥؛ الإرشاد، ص ٣٥٨؛ مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٨٩-٩١؛ ثم يراجع: ص ٩٢-١١٠. (٣) يراجع: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ١٦٦-١٧٥؛ ص ٧٤-١١٠.

يجب عليهم أن يستخدموا المنطق الأرسطي.

ويذكر ابن تيمية - أيضا - أن الأشاعرة قد بالغوا في استخدام الإصطلاحات الكلامية؛ مثل: الجسم، الجوهر، الجوهر الفرد، العرض، التركيب، الحيز، الخلاء، الجهة، واعتقدوا بعض العقائد التي اقتبسوها في الأصل عن المعتزلة؛ بل زادوا عليهم في تقرير الدلائل، وتوضيح المسائل، وتطويل المقدمات، وكثرة التقسيمات؛ وهذا يبدو واضحا في دليل الحدوث (دليل الجواهر والأعراض).

قال :

"... ولكن من أصحابه (١) طائفة سلكت مسلك المعتزلة؛ وهؤلاء وافقوا المعتزلة في الصفات؛ وإن خالفوهم في القدر والوعيد..." (٢).

وقال :

"... فإن كثيرا من متأخري أصحاب الأشعري خرجوا عن قوله إلى قول المعتزلة، أو الجهمية، أو الفلاسفة..." (٣).

وقال :

"... ثم أقرب هؤلاء الجهمية، الأشعرية؛ يقولون: إن، له صفات سبعا، ...، ...، وينفون ماعداها، ...، ...، ...، فعلم أن هؤلاء حقيقة باطنهم باطن المعتزلة الجهمية؛ وإن كان ظاهرهم، ظاهر أهل الإثبات..." (٤).

وقال :

"... ثم يقول المتكلمون: من الجهمية، والمعتزلة، ومن اتبعهم الذين قالوا: إنما يمكن إثبات الصانع، وصدق رسله بهذه الطريق، ويقولون: إنه لا يمكن العلم بحدوث

(١) أي : أصحاب أبي الحسن الأشعري.

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية، ص ٧٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٤) نقض تأسيس الجهمية، ج ١، ص ١٠-١١؛ ولتأكيد ذلك يراجع: شرح العقائد العضدية، ج ١، ص ٣٢٦-٣٣٤.

العالم، وإثبات الصانع، والعلم بأنه: قادر، حي، عالم، وأنه يجوز أن يرسل الرسل، ويصدق الأنبياء بالمعجزات إلا بهذه الطريق - كما يذكر ذلك أئمتهم وحقاقهم - حتى متأخروهم: كأبي الحسين البصري - وأبي المعالي الجويني...^(١).
وقال :

"... وأصل هؤلاء المتكلمين من الجهمية المعتزلة - ومن وافقهم - الذي بنوا عليه هذا، هو: "مسألة الجوهر الفرد"؛ فإنهم ظنوا أن القول بإثبات الصانع، وبأنه: خلق السموات والأرض، وبأنه يقيم القيامة، ويبعث الناس من القبور: لا يتم إلا بإثبات الجوهر الفرد، فجعلوه أصلاً للإيمان بالله واليوم الآخر.
أما جمهور المعتزلة - ومن وافقهم: كأبي المعالي وذويه - فيجعلون الإيمان بالله - تعالى - لا يحصل إلا بذلك، وكذلك الإيمان باليوم الآخر...^(٢).
وقال ابن رشد :

"... وأما هذه الصفة^(٣) فلم يزل أهل الشريعة، من أول الأمر يشبثونها لله - سبحانه - حتى نفتها المعتزلة، ثم تبعهم على نفيها متأخروا الأشعرية: كأبي المعالي، ومن اقتدى بقوله...^(٤)."

ومن خلال هذه النصوص أصبحت فكرة الصلة بين مذهب الأشعرية والمعتزلة مسألة تستنهض همتي، ورأيت أنها من الأهمية بمكان، حتى استقر في تصوري، ووجداني أنها تستحق مني القيام ببحث علمي أصيل، أوضح فيه أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة؛ وبالفعل فقد أصبحت هذه المشكلة محور نشاطي الفكري، وبؤرة عملي

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ١٠٤؛ ثم يراجع: مجموع الفتاوى، ج ١٦، ص ٣٠٨-٣٠٩.

(٢) نقض تأسيس الجهمية، ج ١، ص ٢٨٠؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٧-٢٥٨؛ درء تعارض العقل والنقل، ج ٢، ص ١٢-١٩.

(٣) أي: صفة العلو.

(٤) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٧٦.

الذهني، وبعد أن اطلعت على حجم ذلك التأثير، وإلى أي حد بلغ - أحسست بمدى أهمية البحث في هذه القضية، وأيقنت أنها جديرة بالناية، والاهتمام، والتقصي.

ثالثاً :

لقد رأيت أن الكتابة في هذا الموضوع تكسبني تكويناً علمياً في مجال تخصصي؛ بحيث أطلع من خلاله على دقائق مذهب المعتزلة، وخفايا مذهب الأشاعرة، واستبين طريق المخالفين لمذهب أهل السنة والجماعة، كما استطعت - من خلاله - أن أسهم بجهدي المتواضع في نقد مذاهب المتكلمين، وبيان بطلانها، ورد كل بدعة ظهرت إلى أصلها الذي نبتت منه.

رابعاً :

أن المعتزلة فرقة كبيرة في تاريخ الإسلام، وقد أوتي أتباعها فصاحة في اللفظ، وبلاغة في الأسلوب، ومكانة سياسية في تاريخ الإسلام؛ وقد تمخضت - عن ذلك كله - أفكار دينية اعتقادية، لها معالمها، وأصولها التي تميزت بها. فحرصت على دراسة هذه الفرقة: محبةً، ونهماً للمعرفة، يحدوه حب استطلاع شديد، للوقوف على آراء هذه الفرقة - من خلال مصادر المعتزلة أنفسهم - محاولاً إماطة اللثام عن حقيقة المذهب، وسبر أغواره، ومعرفة أسرارها، واختباره بميزان الحق، وعرض عقائد الاعتزال على الكتاب والسنة؛ ليتضح مدى مخالفتها للشرع؛ ومن ثم أصل إلى اتخاذ موقف منها، أو إصدار حكم عليها.

خامساً :

أن المذهب الأشعري قد تصدى للرد على المعتزلة، وكشف زيفهم؛ إلا أنه قد استبقى من بدعهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها، والتخلص منها: سواء في المنهج، أو الآراء الاعتقادية؛ فأجبت أن أوضح بهذه الدراسة أن المذهب الأشعري هو - نفسه - لا يخلو من غيش، ودخن ومخالفة في مسائل كثيرة لمذهب أهل السنة والجماعة^(١).

(١) يراجع : مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ٥٢؛ ج ١٦، ص ٣٠٧-٣٠٩.

سادساً :

أن هذا الموضوع رغم صعوبته، وتشعبه هو ذو بعد عقدي واسع النطاق في عقائد أهل القبلة، وله أثر على رابطة المسلمين بعضهم ببعض. فهو يبحث أصلاً في عقائد المعتزلة والأشاعرة، ومدى تأثير الثانية بالأولى؛ ولكن له أبعاد أخرى مهمة؛ ذلك بأن المعتزلة - وإن كانت قد توارت عن الأنظار، واختفت فرقة بارزة - إلا أنها لم تختف تماماً؛ بل لجأت إلى الدخول في فرق أخرى؛ حيث تسللت عقائد الاعتزال إلى الشيعة؛ فاحتضنتها الإمامية الأثنا عشرية ^(١)، وتفيأت في ظلال الزيدية ^(٢) التي حفظت كتب المعتزلة، وتبنت عقائدها. واندست في صفوف الإباضية ^(٣)؛ وهذه الفرق الثلاث باقية إلى اليوم، وهي في الكثرة تعد بالملايين، وقد أخذت بعقائد المعتزلة في الصفات، وخلق القرآن، والرؤية، والقدر وأفعال العباد، والوعد والوعيد، وغيرها.

أهمية الكتابة في هذا الموضوع:

لقد رأيت أن هذا البحث جدير بالدراسة، والإهتمام؛ وتتجلى قيمته في الأمور التالية:

١ - أن موضوع أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة، وبيان مدى الصلة بين مذهب الأشعرية والمعتزلة، فيه ابتكار وجِدَّة، فهو موضوع جديد لم يسبقني إلى الكتابة فيه أحد من الباحثين - فيما أعلم -؛ وأرجو أن أكون قد أتيت فيه بما هو جديد، أو طريف!!.

(١) يراجع: الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ١٦٥؛ ج ١، ص ١٧٣؛ في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه، ص ٣٦، ٣٧؛ ص ٦٢، ٦٣؛ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٢١٨-٢٢٢؛ ج ١، ص ٣٣٣؛ دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص ١١٦-١١٩.

(٢) يراجع: الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١، ص ١٦٢؛ في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه، ص ٣٦، ٣٧؛ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ١٥٧؛ دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين: الخوارج والشيعة، د/ أحمد محمد جلي، ص ١٨٧-١٩٠.

(٣) يراجع: المصدر السابق نفسه، ص ٧٤، ٧٥.

٢ - أن هذا الموضوع يمكن أن يحقق إضافة علمية، أحسبها من الأهمية بمكان؛ فهو يبين أن جدل الأشاعرة، ومناظراتهم مع المعتزلة قد ساعدت على تأثر المذهب الأشعري بمذهب المعتزلة، ويبين متى بدأ هذا الميل إلى المنهج العقلي المعتزلي؟! ومن أول من بدأ به؟! وكيف استمر؟! وإلى أي حد بلغ؟!؛ وقد أردت من خلال هذه الدراسة أن أبرز هذه الناحية التي قد لا يعرفها بعض الباحثين، وإن وقفوا على شيء منها، فإنهم لا يدركون مداها.

٣ - أن لهذا الموضوع فوائد علمية يعود نفعها على المتخصصين، والباحثين.

٤ - أن لهذا الموضوع أهمية اجتماعية تعود على المسلمين؛ من حيث تقرير عقيدة أهل السنة والجماعة، ونقد من خالفها.

٥ - لقد بحثت أثر الفكر الإعتزالي في عقائد الأشاعرة؛ وعسى أن تكون هذه الدراسة بداية لدراسات أوسع، وأن تفتح الباب أمام زملائي الباحثين، فيقومون بدراسات مماثلة؛ نحو:

أ - الصلة بين الاباضية والمعتزلة.

ب - أثر الفلاسفة على المعتزلة.

ج - أثر الفلاسفة على الأشاعرة.

د - الصلة بين الأشعرية والتصوف.

٦ - أن المعتزلة من أهم الفرق التي حدثت في تاريخ الإسلام، وقد تمسكت بعقائدها لها خطرهما، وأثرها على المسلمين، فيجب على المتخصص معرفتها، للرد عليها، والتحذير منها، وتنبيه المسلمين اليوم من الوقوع فيها؛ وهذا ما حرصت على بيانه في هذا البحث؛ وما التوفيق إلا من عند الله!!.

٧ - لا يستطيع أحد أن يقول: إن المعتزلة قد انقرضت ولم يعد لها وجود اليوم، أو قد يتوهم بعضهم أن عقائد الاعتزال قد اندثرت، وأضحّت أثراً بعد عين فلم يبق لها أثر في المجتمعات الإسلامية؛ وهذا رأي مجانب للحقيقة، والواقع؛ فهذا تفسير الكشاف، للزمخشري (٤٦٧هـ - ٥٣٨هـ) لم يدع فيه مكاناً إلا وقد حشاه بعقائد الاعتزال سواء اتسع المقام لها؛ أم لم يتسع؛ وقد تعسف في تأويل كثير من الآيات من أجل أن تؤيد

مذهب المعتزلة، وقد دس آراءه الاعتزالية، وأخفاها في طيات الدقائق النحوية والبلاغية عند تفسير بعض الآيات وتلطف^(١) في ذلك أيما تلطف؛ بحيث لا يفتن لمقصده إلا من قمرس على دراسة مذهب المعتزلة، وعرف أصول مذهبهم، وما يتفرع عنها!! وكذلك فإن عقائد المعتزلة توجد ضمن فرق الشيعة: كالإمامية الاثنا عشرية، والزيدية.

وقد عاشت عقائد المعتزلة في كتب الشيعة إلى يومنا هذا. ونجد بعض عقائد المعتزلة - أيضاً - لدى فرقة الإباضية. وكذلك فإن عقائد المعتزلة تظهر في مبادئ جماعات واتجاهات حديثة: كالتحرير، والعقلانية (المعتزلة الجدد)؛ هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى فإن عقائد الأشاعرة لازالت باقية إلى يومنا هذا؛ فهي تشكل التوجه السائد لدى كثير من المسلمين اليوم؛ لا سيما بعض أتباع المذهب الفقهي المالكي، والشافعي، وبعض المفكرين، والمتقنين، والأدباء؛ ولهذا كانت دراسة هذا الموضوع من الأهمية بمكان؛ لبيان المسائل التي جانب المعتزلة والأشاعرة فيها طريق الصواب.

والتحذير من آرائهم، وتنبه المسلمين من الوقوع فيها.

٨ - لقد كان المعتزلة فخورين بمذهبهم، متشددين في التمسك به، متعصبين لشيعتهم، معترزين بالانتساب^(٢) إلى الاعتزال.

وقد اهتم المستشرقون^(٣) - ومن تأثر بهم من أبناء المسلمين - بآراء المعتزلة، وآرائهم؛ ولهذا نجدهم فخورين بمذهبهم، مُقدِّرين لفضلهم، وقد اعتبروهم أصحاب فضل كبير على الإسلام؛ لأنهم ذادوا عنه، ووقفوا في وجه أعدائه، والمنحرفين عن

(١) يراجع: تفسير الكشاف، ج ٢، ص ٣٥ - ٤٤.

(٢) يراجع: الحيوان، للجاحظ، ج ٤، ص ٢٠٦؛ وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٢٥٥.

(٣) يراجع: مقدمة د. البير نصري نادر لكتاب القلائد، ص ٩ - ٢٢. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت. ج. ديور، ص ١٠٦ - ١٢٥. المعتزلة، زهدي جار الله، المقدمة ك، ل، ص ٢٦٣ - ٢٦٧.

مبادئه، وهذه النظرية فيها مجافاة للحقيقة، ولعل هذه الرسالة تكشف عما في هذه المقولة من مبالغة.

٩ - أن المذهب الأشعري قد مر بأطوار ومراحل وتهاً له علماء أشداء اجتهدوا في توسيع دائرته، وإقناع المسلمين بأنه المذهب الحق؛ وأن ما عداه بدعة، وتشبيه، وتجسيم، ومن أبرزهم: الجويني، والغزالي، والرازي، والإيجي، والجرجاني، والآمدي، والشهرستاني، وغيرهم، وقد اتجه المذهب إلى الأخذ بالمناهج، الفلسفية، والطرق الكلامية، وتبنى بعض الآراء الاعتزالية، حتى كاد أن يندمج في الاعتزال!!.

وعلى أية حال، فقد انتشر المذهب الأشعري في مشارق العالم الإسلامي ومغاربه انتشاراً واسع النطاق؛ وقد ساعدت الظروف السياسية على ذيوعه، فقد عاش في كنف الدولة السلجوقية في الشرق، والمرابطين في المغرب، ومكّن له الأيوبيون في مصر^(١). ولا يزال المذهب الأشعري يدرس في بعض جامعات العالم الإسلامي المتزامي الأطراف - مع الأسف - على أنه مذهب أهل السنة والجماعة، وله أتباع كثيرون؛ فأردت أن أدرس آراء هذه الفرقة، ثم أبين مالها وما عليها، ومدى موافقتها لعقيدة أهل السنة والجماعة؛ أو مخالفتها.

الصعوبات التي واجهتني في البحث:

لقد لاقيت في هذا البحث عقبات، وصعوبات كثيرة؛ ولكن الله - سبحانه - يسر وسدد، فهو الهادي إلى التحقيق، والمؤيد بالتوفيق، أحمده وأشكره على توفيقه، وامتنانه؛ ومن تلك الصعوبات مايلي:-

أ - صعوبة أسلوب المتكلمين في عرض أدلتهم، وكثرة المقدمات، وتعدد التفرعات؛ بحيث يصبح من العسير الحصول على النتيجة إلا بعد جهد جهيد.

ب - أن التراث الفكري الذي صنفه المعتزلة، والأشاعرة تراث ضخم، ويحتاج إلى تتبع، واستقصاء؛ ويشبه عمل الباحث على أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة

(١) الخطط، للمقرئزي، ج ٤، ص ١٨٥.

عمل من ينقب عن كنز مدفون في قطعة أرض واسعة.

ج - أن من نظر في كتاب المغني، للقاضي عبد الجبار يجد أنه لا يخلو من استطراد، وتشعب، وتفرع؛ بحيث يعز على القارئ متابعتها.

د - إتساع الموضوع، وتشعب جوانبه.

هـ - أن توضيح مسألة تأثر علماء المذهب الأشعري بعقائد المعتزلة تحتاج إلى قراءة طويلة فاحصة في مصادر المذهب الأشعري عبر جميع مراحلها التي قد مرَّ بها، وتحتاج إلى تتبع دقيق لمسألة التأثير: هل وجدت فعلاً؟ ومن هو أول من تأثر بالمعتزلة منهم؟ وهل تابعه على ذلك أحد من بقية الأشاعرة؛ أم لا؟.

و - صعوبة الموضوع في حد ذاته؛ فإن الطلبة اليوم قد رغبوا عن دراسة علم الكلام، ومناهج المتكلمين، وأصبحت هذه العلوم عندهم مهجورة - إلا قليلاً -!!، وكم كنت أعاني من صعوبة فهم مقاصد المتكلمين؛ ولكن الله - بفضله - هيا لهذه الرسالة مشرفاً دقيقاً في ملاحظاته، سديداً في توجيهاته؛ وتلك نعمة من أعظم النعم، وأوفى القسَم!!.

الدراسات السابقة؛ وما أضافه البحث إليها:

إن موضوع أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة لم يسبقني إلى البحث فيه أحد من الباحثين؛ - فيما أعلم - ولكنني حرصت الحرص كله على قراءة ما كتب عن المعتزلة والأشاعرة؛ لأن بحثي شديد الصلة بتلك البحوث؛ فأحببت أن أطلع على آراء الباحثين قبلي على اختلاف وجهاتهم، وتعدد مشاربهم؛ وأن أتبين ما بين تلك الآراء، وبين آرائني من قرب أو بعد...!!؛ وقد استفدت من الدراسات السابقة في خطوطها العامة، ومن أهم تلك الدراسات التي تعرضت للمعتزلة والأشاعرة خاصة، وعلم الكلام عامة مايلي:-

١ - المعتزلة، للدكتور: زهدي جبار الله، وهو من أهم الكتب التي اهتمت بتاريخ المعتزلة؛ ولكن يبدو أنه ألف قبل أن تنشر المخطوطات التي عثرت عليها البعثة المصرية التي أرسلت إلى بلاد اليمن عام ١٩٥١م؛ ولهذا اعتمد مؤلفه في الجملة على

كتب الأشاعرة من أجل تصوير آراء المعتزلة، ووضح ما في هذه الطريقة من مخاطر في المنهج، والمضمون.

٢ - المعتزلة والأشاعرة، للدكتور: عبد الرحمن بدوي، وهو كتاب فيه عرض طيب لأشهر علماء المعتزلة والأشاعرة، وقد حاول المؤلف أن يعرض فيه لدقيق مسائل علم الكلام، وجليها.

٣ - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، للدكتور: علي سامي النشار، وهو كتاب قيم من ناحية المنهج والأسلوب، ومعاناة البحث؛ ولكن مؤلفه تبنى آراء في الصحابة تثير حفيظة الأشاعرة، وأهل السنة - على حد سواء -؛ فضلاً عن مهاجمته العنيفة لشيخ الإسلام ابن تيمية، ومذهب أهل الحديث، وقد وقع في أخطاء كثيرة؛ لأنه اعتمد في مصادره على كتب التاريخ، والسير والطبقات، والأدب!!، وبعض تلك المصادر قد كتب من وجهة نظر خاصة؛ وهو يدعي الأناة في البحث، والإنصاف في الحكم؛ ولكنه سرعان ما ينطلق وراء العاطفة والهوى؛ وربما وقع في التناقض والاضطراب!! عفا الله عني وعنه، وعاملنا بمنه وكرمه وإحسانه!!.

٤ - المدخل إلى دراسة علم الكلام، للدكتور: حسن محمود الشافعي، اشتمل على خبرة عميقة، ومعرفة دقيقة بعلم الكلام، ومنهج المتكلمين، وآرائهم، وهو يصف الرحلة التاريخية الطويلة التي قطعها هذا العلم، ثم يعرض لنشأة الفرق، ومواقفها الأساسية، ومراحلها التاريخية اللاحقة حتى وقتنا الحاضر.

ثم يعرض لبيان مناهج المتكلمين في بحث مسائل العقيدة؛ وهو ينقد الفرق، ويحكم، ويوازن؛ ولكنه جانب الصواب في مناقشة مذهب أهل السنة والجماعة.

وقد أضاف بحثي هذا على تلك الدراسات إضافة جديدة؛ وهي:

أن المذهب الأشعري قد مال إلى المنهج العقلي المعتزلي وتأثر به ليس في المنهج فحسب؛ بل تأثر به في كثير من مسائل الاعتقاد.

منهجي في البحث

لقد سرت في هذا البحث على النحو التالي:

١ - قمت بتصوير مذهب المعتزلة من كتبهم الأساسية، ولم أنقل نصاً لهم إلا وقدمت بين يديه توثيقاً له من كتب المعتزلة أنفسهم؛ ولم اعتمد على مؤلفات المخالفين لهم؛ لأن نقل آراء الفرق من غير مصادرها الأساسية خطأ منهجي يؤدي إلى مخاطر في المضمون، والنتائج.

٢ - لقد اعتمدت في تصوير مذهب المعتزلة على ما وصل إلينا من آثار أعلام مدرسة الاعتزال؛ كأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (١٥٠هـ - ٢٥٥هـ)، وأبي الحسين: عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط (ت ٣٠٠هـ)، وأبي عبد الله: محمد بن عبد الله المعروف بالخطيب الاسكافي (ت ٤٢٠هـ)، وأبي الحسين: محمد بن علي بن الطيب البصري (ت ٤٣٦هـ)، وأبي رشيد: سعيد بن محمد النيسابوري (ت ٤٠٠هـ). وغيرهم...؛ ولكنني عولت كثيراً على مصنفات القاضي عبد الجبار الهمداني (ت ٤١٥هـ)؛ للأسباب التالية:-

أ - أن القاضي عبد الجبار معتزلي خبير بمذهب المعتزلة، وقد حفظ لنا تراث المعتزلة الذي ضاع، وطوته الأحقاب، وجهود الناقمين على الاعتزال، وعلمائه؛ فقد حفظ لنا عبد الجبار بعض آراء المعتزلة الأوائل: كأبي حذيفة واصل بن عطاء (٨١هـ - ١٣١هـ)، وعمرو بن عبيد (٨٠هـ - ١٤٤هـ)، وأبي الهذيل العلاف (١٣١هـ - ٢٢٧هـ)، وإبراهيم بن سيار النظام^(١) (١٦٠هـ - ٢٣١هـ)، وأبي علي الجبائي (٢٣٥هـ - ٣٠٣هـ) وأبي هاشم الجبائي (٢٢٧هـ - ٣٢١هـ)، وغيرهم.

(١) تقع حياة النظام على وجه تقريبي في هذه الفترة؛ يراجع: العرض المفصل لحياة النظام وفلسفته في كتاب: إبراهيم بن سيار. النظام وآراؤه الكلامية: الفلسفية، د/ محمد عبد الهادي أبو ريده، ص

ب - أن مؤلفات القاضي عبد الجبار تعطينا صورة كاملة عن آراء المعتزلة الاعتقادية حتى بداية القرن الخامس الهجري.

ج - أن القاضي عبد الجبار بسبب اطلاعه على شتى المذاهب، وبسبب حياته المديدة التي ملئت بالمناظرات مع الأشاعرة، وغيرهم، كان أخصب علماء المعتزلة فكراً، وأقدرهم على أن يقدم لنا هذه الصورة الكاملة عن مذهب المعتزلة.

٤ - لم اعتمد في تصوير مذهب المعتزلة على الكتب التي عانيت بدراسة الفرق، والنحل؛ لأن الدراسات القديمة لعقائد المعتزلة، المتمثلة في كتاب مقالات الإسلاميين، للأشعري (ت ٣٢٤هـ)، والتنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، لأبي الحسين محمد الملقب (ت ٣٧٧هـ)، والفرق بين الفرق، للبغدادى (ت ٤٢٩هـ)، والفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم (٣٨٤هـ - ٤٥٦هـ)، والملل والنحل، للشهرستاني (٤٧٩هـ - ٥٤٨هـ)، وغيرها... تحمل صفة التحامل على المذهب المخالف باعتباره مخالفاً لمذهب المصنف، ومن ثم بات من الخطأ الكبير الاعتماد على تلك الكتب في تصوير عقائد المعتزلة من غير تثبيت، ونقد، وتمحيص، وموازنة مع ما ورد في كتب المعتزلة أنفسهم؛ وذلك بأن ما ورد في كتب المقالات نقول عن المخالف، كتبت من وجهة نظر مؤلف أشعري، أو ظاهري كابن حزم، والقاعدة العامة أن كلام الأقران، والمتعصين للمذاهب، في بعضهم لا يعاب به.

قال الذهبي:

"... كلام الأقران بعضهم في بعض لا يعاب به؛ لا سيما إذا لاح لك أنه: لعداوة، أو لمذهب، أو لحسد؛ وما ينجو منه إلا من عصمة الله..."^(١).

وأيضاً فإن كتب المقالات قد تضع إلتزامات الفرق، وكأنها عقائدهم الأساسية.

(١) يراجع: سير أعلام النبلاء، ج ١٧، ص ٤٦٢؛ قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، ص

٥ - أَعْتَمِدُ في تصوير مذهب الأشاعرة على نصوص موثقة عن علماء المذهب المشهورين الذين لهم قدم راسخة في المذهب الأشعري؛ لأن نقل آراء أصحاب الفرق من خصوصهم خطأ منهجي يؤدي إلى أسوأ النتائج.

٦ - بعد تصوير كل من مذهب المعتزلة، والأشاعرة انتقل إلى المرحلة الثالثة من مراحل معالجة الموضوع، وهي بيان نقطة تأثر الأشاعرة بآراء المعتزلة، فأذكر أن المذهب الأشعري قد تأثر بمذهب المعتزلة في تلك المسألة، ثم أضع النص المعتزلي بارزاً، ثم أضع النص الأشعري يازائه لتوضيح أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة، وربما أذكر عدداً من النصوص في هذا الجانب، ثم استشهد بنصوص بعض العلماء الذين لاحظوا هذا التأثير وقد يكون بعضهم أشعرياً، ثم أستأنس بنصوص لشيخ الإسلام ابن تيمية - إن وجدت - وذلك لتأكيد الفكرة التي قد أبصرها القارئ، واطمأن إليها؛ ثم انتقل إلى المرحلة الرابعة، وهي: مسألة نقد المعتزلة والأشاعرة، وهنا: أبين أن المتكلمين قد جانبهم الصواب، ثم أقوم بتحرير مذهب أهل السنة والجماعة، معتمداً على نصوص الكتاب، والسنة، والإجماع، ثم أذكر ما تيسر لي من أقوال علماء أهل السنة والجماعة التي أودعوها في مصنفاتهم، ووضحوا بها مذهب أهل الحديث، وردوا على أهل الأهواء والبدع.

وقد اعتمدت في النقد على آراء شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - لتوضيح مذهب أهل السنة والجماعة، ونقد أقوال المتكلمين؛ وهو - وإن كان من علماء السنة المتأخرين - إلا أنه من أفضل العلماء الذين وضحو مذهب أهل السنة، وعملوا على نشره، وأقاموا الحجج النقلية والعقلية عليه، ودفعوا معارضات المخالفين.

وكذلك أعتمد في النقد على مصنفات الإمام ابن القيم - رحمه الله -.

٧ - عزوت الآيات القرآنية إلى السور، وبينت رقم الآية.

٨ - خرجت الأحاديث الواردة في البحث، وحكمت على الأحاديث الموجودة في غير الصحيحين مستعيناً في ذلك بحكم أهل الاختصاص في هذا الفن.

٩ - شرحت الألفاظ اللغوية الغريبة التي تحتاج إلى شرح.

١٠ - ترجمت للأعلام الذين ورد ذكرهم في الرسالة.

- ١١ - عرفت بالفرق التي ورد ذكرها في الرسالة.
 ١٢ - عرفت بالأماكن، والبلدان إذا ورد ذلك في البحث.
 ١٣ - قمت بكتابة البحث على أسس علامات الترقيم الحديثة، وقد راعيت في البحث العلامات الإملائية، والترقيم، والعناية بالفواصل بشكلها الصحيح؛ لتساعد على فهم النص.

- ١٤ - وضعت فهرساً يوضح المصادر والمراجع التي رجعت إليها في الرسالة؛ وقد رتبته حسب الترتيب الهجائي مبتدئاً باسم الكتاب، ثم اسم المؤلف كاملاً، وتاريخ وفاته، ثم عدد الطبعة، فإسم المحقق، أو المعلق، أو المترجم، ثم البلد، ثم دار النشر، والناشر، ثم المطبعة، ثم التاريخ.
 وربما رجعت في حالات قليلة إلى أكثر من طبعة؛ لأن كل طبعة تنفرد عن الأخرى بمزية قد لا توجد في غيرها.

- ١٤ - رقمت صفحات المقدمة بالأرقام الغربية الإنجليزية^(١)؛ بينما رقمت صفحات صلب الرسالة بأرقام الحساب العربي.
 ١٥ - وضعت فهرساً للموضوعات.

تنظيم البحث وتبويبه :-

لقد اقتضت خطة الرسالة أن تكون في أبواب تسبقها مقدمة، وتتلوها خاتمة؛ وهي كما يلي :-

الباب الأول

في المعرفة

ويشتمل على ستة فصول :-

- الفصل الأول : في النظر وأحكامه.

(١) يفعل مثل هذا عدد من مؤلفي المغرب العربي؛ لا سيما وأنهم يعتقدون أن الأرقام التي نسميها غربية، مثل: 1 2 3 4 هي الصورة الصحيحة للأرقام العربية.
 يراجع: منهج البحث الأدبي، د/ علي جواد الطاهر، ص ١٢٦.

- الفصل الثاني : التقليد في أصول الدين.
 - الفصل الثالث : معرفة الله - سبحانه - .
 - الفصل الرابع : الدليل الموصل إلى المطلوب.
 - الفصل الخامس : التأويل.
 - الفصل السادس : المحكم والمتشابه.
- وقد اشتملت تلك الفصول على عدة مباحث؛ وهي :-

الفصل الأول في النظر وأحكامه

وتحتة خمسة مباحث:

- المبحث الأول : في تعريف النظر.
- المبحث الثاني : النظر عند المعتزلة، وطريق وجوبه.
- المبحث الثالث : النظر عند الأشاعرة، وطريق وجوبه.
- المبحث الرابع : جوانب التأثير في مسألة النظر.
- المبحث الخامس : النقد.

الفصل الثاني

التقليد في أصول الدين

وتحتة ستة مباحث :-

- المبحث الأول : تعريف أصول الدين.
- المبحث الثاني : تعريف المقلد.
- المبحث الثالث : حكم إيمان المقلد عند المعتزلة.
- المبحث الرابع : حكم إيمان المقلد عند الأشاعرة.
- المبحث الخامس : جوانب التأثير في مسألة إيمان المقلد.
- المبحث السادس : النقد.

الفصل الثالث

معرفة الله سبحانه وتعالى

وتحتة أربعة مباحث :-

- المبحث الأول : معرفة الله عند المعتزلة.
- المبحث الثاني : معرفة الله عند الأشعرية.
- المبحث الثالث : جوانب التأثير في مسألة معرفة الله.
- المبحث الرابع : النقد.

الفصل الرابع

الدليل الموصل إلى المطلوب

وتحتة سبعة مباحث :-

- المبحث الأول : تقسيم المعتزلة الدليل إلى عقلي، ونقل، ومركب منهما.
- المبحث الثاني : تقسيم الأشعرية الدليل إلى عقلي، ونقل، ومركب منهما.
- المبحث الثالث : جوانب التأثير في مسألة الدليل.
- المبحث الرابع : النقد.
- المبحث الخامس : العقل ودوره في الاستدلال.
- المبحث السادس : شبهة التعارض بين الأدلة النقلية، والعقلية.
- المبحث السابع : خبر الآحاد، وحجيته.

الفصل الخامس

التأويل

وتحتة تمهيد؛ وأربعة مباحث :-

- التمهيد.
- المبحث الأول : التأويل عند المعتزلة.
- المبحث الثاني : التأويل عند الأشاعرة.
- المبحث الثالث : جوانب التأثير في مسألة التأويل.
- المبحث الرابع : النقد.

الفصل السادس

المحكم والمتشابه

وتحتة تمهيد، وأربعة مباحث :-

- التمهيد : تعريف المحكم والمتشابه في اللغة، وفي الشرع.
- المبحث الأول : المراد بالمحكم والمتشابه عند المعتزلة.
- المبحث الثاني : المراد بالمحكم والمتشابه عند الأشعرية.
- المبحث الثالث : جوانب التأثير في مسألة المراد بالمحكم والمتشابه.
- المبحث الرابع : النقد.

الباب الثاني

منهج إثبات حدوث العالم وأدلتة

وتحتة فصلان :-

الفصل الأول : منهج إثبات حدوث العالم.

وتحتة أربعة مباحث :-

- المبحث الأول : منهج المعتزلة في إثبات حدوث العالم.
- المبحث الثاني : منهج الأشاعرة في إثبات حدوث العالم.
- المبحث الثالث : جوانب التأثير في منهج إثبات حدوث العالم.
- المبحث الرابع : النقد.

الفصل الثاني

أدلة حدوث العالم

وتحتة أربعة مباحث :-

- المبحث الأول : أدلة حدوث العالم عند المعتزلة.
- دليل الحدوث (الجواهر والأعراض).
- المبحث الثاني : أدلة حدوث العالم عند الأشاعرة.
- وتحتة مطلبان :-
- المطلب الأول : دليل الحدوث (الجواهر والأعراض).

- المطلب الثاني : دليل الجواز.
- المبحث الثالث : جوانب التأثير في الأدلة على حدوث العالم.
- المبحث الرابع : نقد أدلة المعتزلة والأشاعرة على حدوث العالم.
- وتحتة مطلبان :-
- المطلب الأول : نقد دليل الحدوث، ونظرية الجوهر الفرد.
- المطلب الثاني : نقد دليل الجواز.

الباب الثالث

التوحيد

ويشتمل على :-

- تمهيد؛

- وفصلين:

الفصل الأول

مفهوم التوحيد

وتحتة تمهيد؛ وأربعة مباحث :-

- التمهيد.

- المبحث الأول : مفهوم التوحيد عند المعتزلة.
- المبحث الثاني : مفهوم التوحيد عند الأشاعرة.
- المبحث الثالث : جوانب التأثير في مفهوم التوحيد.
- المبحث الرابع : النقد.

الفصل الثاني

الاستدلال على التوحيد

وتحتة أربعة مباحث :-

- المبحث الأول : منهج المعتزلة في الاستدلال على التوحيد.
- المبحث الثاني : منهج الأشعرية في الاستدلال على التوحيد.
- المبحث الثالث : جوانب التأثير في منهج الاستدلال على التوحيد.

- المبحث الرابع : نقد منهجيهما في الاستدلال على التوحيد، وتقرير الأدلة على إثباته.

الباب الرابع الأسماء والصفات

ويشتمل على أربعة فصول :-

- الفصل الأول : أسماء الله - تعالى - .
- الفصل الثاني : صفات الله - تعالى - .
- الفصل الثالث : صفات الجلال "التنزيه".
- الفصل الرابع : رؤية الله - تعالى - .

الفصل الأول

أسماء الله - تعالى -

وتحتة خمسة مباحث :-

- المبحث الأول : تعريف الأسماء الحسنی، لغة واصطلاحاً.
- المبحث الثاني : مذهب المعتزلة في أسماء الله - تعالى - .
- المبحث الثالث : مذهب الأشعرية في أسماء الله - تعالى - .
- المبحث الرابع : جوانب التأثير في مسألة أسماء الله - تعالى - .
- المبحث الخامس : النقد.

الفصل الثاني

صفات الله تعالى

وتحتة خمسة مباحث :-

- المبحث الأول : مذهب المعتزلة في صفات الله - تعالى - .
- المبحث الثاني : مذهب الأشعرية في صفات الله - تعالى - .
- المبحث الثالث : جوانب التأثير في مسألة الصفات.
- المبحث الرابع : النقد.
- المبحث الخامس : صفة الكلام.

وتحت أربعة مطالب:-

- المطلب الأول : صفة الكلام عند المعتزلة.
- المطلب الثاني : صفة الكلام عند الأشعرية.
- المطلب الثالث : جوانب التأثير في مسألة كلام الله - تعالى - .
- المطلب الرابع : نقد مذهب المعتزلة والأشاعرة في كلام الله - تعالى - .

الفصل الثالث

صفات الجلال (التنزيه)

وتحت خمسة مباحث :-

- المبحث الأول : معنى التنزيه في اللغة والشرع.
- المبحث الثاني : مفهوم التنزيه عند المعتزلة.
- المبحث الثالث : مفهوم التنزيه عند الأشاعرة.
- المبحث الرابع : جوانب التأثير في مسألة التنزيه.
- المبحث الخامس : نقد مذهب المعتزلة والأشعرية في التنزيه.

الفصل الرابع

رؤية الله - تعالى -

وتحت أربعة مباحث:

- المبحث الأول : مذهب المعتزلة في رؤية الله - تعالى - .
- المبحث الثاني : مذهب الأشاعرة في رؤية الله - تعالى - .
- المبحث الثالث : جوانب التأثير في مسألة رؤية الله - تعالى - .
- المبحث الرابع : النقد.

الباب الخامس

البعث

وتحت تمهيد؛ وفصلان:

الفصل الأول

البعث عند المعتزلة والأشاعرة

وتحته تمهيد؛ وأربعة مباحث:

- المبحث الأول : مذهب المعتزلة في البعث، وأدلتهم على جوازه، ووقوعه.
- المبحث الثاني : مذهب الأشعرية في البعث؛ وأدلتهم على جوازه، ووقوعه.
- المبحث الثالث : جوانب التأثير في منهج إثبات البعث، وصفة الإعادة.
- المبحث الرابع : نقد أهل السنة والجماعة لمنهج المعتزلة والأشاعرة في الاستدلال على البعث؛ ونقدهم في صفته:

أ - هل هو جمع هذه الأجزاء بعد تفريقها؟.

ب - أو إعادتها بعد انعدامها؟.

الفصل الثاني

البعث عند أهل السنة والجماعة

وتحته مبحثان:

- المبحث الأول : منهج أهل السنة والجماعة في الاستدلال على البعث.
- المبحث الثاني : صفة البعث.

وفي الختام هذا بحث يوضح أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة - عرض ونقد - وقد صرفت جل اهتمامي لاكتساب دقائقه، وأجهدت جهدي في طلب حقائقه؛ فإن وُفِّقْتُ فيما سعت إليه، فله الحمد والمنة؛ وإن كانت الأخرى فعند الله أحسب عنائي!! ولكن عزائي - يومئذ - أنني لم أدخر وسعاً، ولم أبخل عليه، بجهد، أو مال، أو وقت.

ولا أدعي أنني قد بلغت فيه الكمال؛ كما أنني لا أقدمه على أنه بريء من كل عيب، ولا أزعم أنه جمع السلامة من كل نقص؛ كيف!! والبشر محل النقص بلا ريب!! بل أجزم بأن جهدي لم يحقق إلا قدراً محدوداً، وعسى أن يوفقني ربي لأفضل، وأقوم مما بذلت؛ فأستكمل النقص، وأسد الخلل.

وإني راغب إلى كل من وقع نظره في بحثي هذا على عشرة فهم، أو زلة قلم أن يقل العثرة، ويتجاوز عن الزلة، ويرشدني بإحسانه كي أكمل تقصيري، وأصلح ما طغى به قلبي، وزاغ عنه بصري، وقصّر عن إدراكه فهمي، وغفل عنه خاطري؛ لأن عمل البشر لا يخلو من نقص، فالإنسان يعتريه الخطأ والنسيان؛ إلا من وفقه الرحمن.

وما كنت لأصرح بهذا لولا أنني أعلم أنه قد فاتني شيء، أو أشياء!!؛ وهذا يعني الترحيب بملاحظات أساتذتي الكرام، وتقبلها بكل تقدير، وتوقير، واحترام، وسوف أسعى إلى جمعها؛ بل آمل إثارتها!!، وأبدي السرور بها!! إصلاحاً للخطأ، وسدّاً للخلل. وإلى الله أبتهل بأطلق لسان، وأرق جنان، كما مَنْ باتمام هذا البحث، أن يتم النعمة بقبوله، وألا يخيب أمني، فهو الكريم الذي لا يُخَيَّبُ من أمله، ولا يخذل من رجاه، وسأله؛ وصلى الله، وسلم، وبارك على رسولنا محمد، وعلى آله، وصحبه أجمعين.

مكة المكرمة - العزيزية

ص. ب ٦٩١٦

الباب الأول في المعرفة

ويشتمل على ستة فصول:

الفصل الأول: في النظر وأحكامه.

الفصل الثاني: التقليد في أصول الدين.

الفصل الثالث: معرفة الله سبحانه.

الفصل الرابع: الدليل الموصل إلى المطلوب.

الفصل الخامس: التأويل.

الفصل السادس: المحكم والمتشابه.

الفصل الأول في النظر وأحكامه

وتحتة خمسة مباحث:

- المبحث الأول: في تعريف النظر.
- المبحث الثاني: النظر عند المعتزلة، وطريق وجوبه.
- المبحث الثالث: النظر عند الأشاعرة؛ وطريق وجوبه.
- المبحث الرابع: جوانب التأثير في مسألة النظر.
- المبحث الخامس: النقد.

المبحث الأول تعريف النظر

النظر لغة:

النظر: الفكر في الشيء تقدره وتقيسه^(١)
وقال الجوهري: " . . . النظر تأمل الشيء بالعين . . . " ^(٢)
وقال صاحب تاج العروس: " نظره: كنصره، وسمعه، ونظر إليه نظرا: تأمله بعينه ^(٣) .

والنظر: تقليب البصيرة لإدراك الشيء ورؤيته.
وقد يراد به التأمل والفحص.
وقد يراد به المعرفة الحاصلة بعد الفحص^(٤).
وإذا قلت نظرت إليه لم يكن إلا بالعين.
وإذا قلت نظرت في الأمر احتمل أن يكون تفكرا، وتدبرا بالقلب^(٥)؛ واحتمل أن يكون رؤية بالعين.

تعريف النظر اصطلاحاً:

أولاً: تعريف النظر عند المعتزلة.

لقد عول المعتزلة على النظر العقلي؛ والمقصود به - هنا - نظر القلب القائم على التفكير الذي يفيد العلم، ويوصل إلى المعرفة.
فالنظر في اصطلاح المعتزلة هو: النظر في الأدلة على اختلافها والنظر في الآيات الكونية، للاستدلال بها على الخالق.

(١) لسان العرب، ج ٥، ص ٢١٧.

(٢) تاج اللغة وصحاح العربية، ج ٢ ص ٨٣٠.

(٣) تاج العروس، ج ٣، ص ٥٧٣.

(٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٧٣.

(٥) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٧٤.

وقد عرف القاضي عبد الجبار^(١) النظر بأنه: "نظر القلب، وحقيقة ذلك هو الفكر؛ لأنه لا ناظر بقلبه إلا مفكراً، ولا مفكراً إلا ناظراً بقلبه، وبهذا تعلم الحقائق...".^(٢)

وقال: "... والفكر هو تأمل حال الشيء، والتمثيل بينه وبين غيره، أو تمثيل حادثة من غيرها، وهذا مما يجده العاقل من نفسه إذا فكر في أمر الدين والدنيا".
ألا ترى أن ... ، ... ، ... ، التاجر يفكر في طريقة الربح، ... ، ... ،
... ، والناظر فيما يلزمه النظر فيه من جهة الدين يفكر في الأدلة على اختلافها ...".^(٣)

ويرى القاضي عبد الجبار: أن النظر يطلق ويراد به التفكير بالقلب، قال الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾^(٤)، أي: أفلا يفكرون في خلقها.
ويقول القاضي عبد الجبار: "... إن النظر إذا قيد بالعين لا يحتمل إلا تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي إلتماساً لرؤيته كما أنه إذا قيد بالقلب لا يحتمل إلا التفكير.
ثم إن النظر بالقلب له أسماء من جملتها: التفكير، والبحث والتأمل، والتدبر،

(١) هو القاضي، أبو الحسن، عبد الجبار، بن أحمد، بن الخليل، الهمداني، الأسدي، والهمداني: نسبة إلى همدان، وهي مدينة بخراسان. وقد اشتهر بأنه شيخ الاعتزال، وامامه في زمانه وكان شافعياً في الفروع.

قال عنه الذهبي: ولي قضاء القضاة بالري، وتصانيفه كثيرة، تخرج به خلق في الرأي المقننات توفي سنة ٤١٥ هـ وقد عمر طويلاً حتى جاوز التسعين، فتكون ولادته تقريباً سنة (٣٢٠ - ٣٢٥ هـ). ومن مؤلفاته: المغني في أبواب العدل والتوحيد، وشرح الأصول الخمسة، والمحيط بالتكليف، ودلائل النبوة، ومتشابه القرآن، وتنزيه القرآن عن المطاعن، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة.

ترجمته: سير أعلام النبلاء، ج ١٧، ص ٢٤٤.

طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٥، ص ٩٧.

(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ١٢، ص ٤.

(٣) نفس المصدر والجزء والصفحة.

(٤) سورة الغاشية، آية ١٧.

والرؤية^(١)، وغيرها^(٢).

ونستخلص - مما سبق - أن القاضي عبد الجبار قد عرف النظر بأنه الفكر، أي التدبر والتأمل، والاعتبار، والتفكر فالنظر هو التفكير في الأدلة على اختلافها للتوصل بها إلى الاستدلال على أن لهذا الكون خالقاً، فهو نظر في الوجود للاستدلال به على الموجد.

ثانياً: النظر عند الأشعرية:

إذا رجعنا إلى أبي بكر الباقلاني^(٣) نجده يعرف النظر بأنه: الاستدلال الذي لا يحصل إلا عن استئناف الذكر، والنظر والتفكير بالنظر والعقل^(٤).
فالنظر عند الباقلاني هو الاستدلال؛ " . . . والاستدلال هو نظر القلب المطلوب به علم ما غاب عن الضرورة والحس وأن الدليل: هو ما أمكن أن يتوصل بصحيح النظر

(١) تعريف النظر بأنه الرؤية القلبية لم يرد في القرآن، ولا السنة، ولم يعرف في لغة العرب التي نزل بها القرآن؛ ولكن القاضي أراد بهذا التفسير المحدث أن يمهد للضلال ويدعم عقيدة الاعتزال في انكار رؤية الله بالابصار في دار القرار، وأنها رؤية بالقلب ومزيد علم بالله في الدار الآخرة ليسهل بعد ذلك تأويل النصوص الواردة بإثباتها.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٤٥.

(٣) هو: القاضي أبو بكر، محمد بن الطيب، بن محمد، بن جعفر بن القاسم، البصري، ثم البغدادي، ابن الباقلاني، مالكي في الفروع. من مؤلفاته في علم الكلام: كتاب التمهيد في الرد على الملحدة، والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة.

وكتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنجاحات. الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به. النبصرة. دقائق الحقائق، كشف الاستار وهتك الأسرار. المقدمات في أصول الديانات. التقريب من أصول الفقه. المقنع في أصول الفقه. أمالي إجماع أهل المدينة. كتاب الأصول الصغير. اعجاز القرآن.

مات يوم السبت الثالث والعشرين من ذي القعدة سنة ثلاث وأربعمائة للهجرة.

ترجمته: سير أعلام النبلاء، ج ١٧، ص ١٩٠ - ١٩٣.

تبين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري، ص ٢١٧ - ٢٢٦.

وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٤٠٠ - ٤٠١.

(٤) ينظر: الانصاف، ص ١٤، ١٥.

التمهيد، ص ٩ - ١٠.

فيه إلى معرفة ما لا يعلم باضطراره^(١)
 وقال: " . . . وأما الاستدلال والنظر، فهو تقسيم المستدل وفكره في المستدل
 عليه وتأمله له، المطلوب به علم حقائق الأمور^(٢)
 وعرف امام الحرمين^(٣) النظر بقوله: " . . . النظر في اصطلاح الموحدين، هو:
 الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو غلبة ظن^(٤)
 وقال: " . . . والنظر الصحيح هو: الفكر المنوط بطلب وجه الدليل على وجه
 يوصل إليه^(٥)
 وأما الايجي^(٦) فقد عرف النظر بقوله: " . . . هو ملاحظة العقل ماهو حاصل
 عنده لتحصيل غيره^(٧)

-
- (١) الانصاف، ص ١٥.
 (٢) التمهيد، ص ١٤.
 (٣) هو: عبد الملك، بن عبد الله، بن يوسف، بن عبد الله، امام الحرمين أبو المعالي، رئيس الشافعية في نيسابور، مولده في الحرم سنة تسع عشرة وأربعمائة من الهجرة، توفي ليلة الأربعاء الخامس والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ثمان وسبعين وأربعمائة.
 ومن مصنفاته:
 نهاية المطلب في دراية المذهب، كتاب الغيathi. وغيath الخلق في اتباع المذهب الحق، كتاب البرهان في أصول الفقه، التلخيص مختصر التقرير. الارشاد في أصول الفقه. الارشاد في أصول الدين. الشامل في أصول الدين. العقيدة النظامية. طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبه، ج ١، ص ٢٦٢ - ٢٦٤، تبين كذب المفتري، ص ٢٧٨ - ٢٨٥.
 (٤) الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ٣.
 (٥) الشامل في أصول الدين، ص ٩٧.
 (٦) هو القاضي: عبد الرحمن، بن أحمد، بن عبد الغفار، بن أحمد، الايجي، المطرزي، الشيرازي. كان عالماً بالمعقولات، عارفاً بأصول الدين، وأصول الفقه، والمعاني، والبيان، والنحو، مشاركاً في الفقه له في علم الكلام كتاب المواقف، والعقائد العضدية. وفي أصول الفقه شرح مختصر ابن الحاجب. وفي المعاني والبيان "الفوائد الغيathية" ولد بايج من نواحي شيراز بعد سنة (٦٨٠هـ) ثمانين وستمائة. مات سنة ست وخمسين وسبعمائة من الهجرة.
 ترجمته: طبقات الشافعية، للسبكي، ج ١٠، ص ٤٦، ٤٧.
 طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبه، ج ٢، ص ١٧٩ - ١٨١.
 (٧) المواقف - النسخة المجردة - ص ٢٢.

ونستخلص - مما سبق - أن الأشاعرة عرفوا النظر بأنه الاستدلال، وهو نظر القلب الذي يطلب به علم ما غاب عن الضرورة والحس. وأن الدليل هو الذي يتوصل به إلى العلم النظري الذي لا يعلم بالضرورة. ومنهم من عرفه بأنه الفكر الذي يحصل به معرفة علم أو غلبة ظن وهو التوصل بما يحصل عند العقل لتحصيل غيره.

ثالثاً: جوانب التأثير في تعريف النظر:

لقد اتفق المعتزلة والأشاعرة على تعريف النظر بأنه الفكر وإذا كان المعتزلة يعرفون النظر بأنه التفكير بالقلب فإن الأشاعرة قد تأثروا بهم فقالوا: هو نظر القلب الذي يطلب به علم ما غاب عن الضرورة والحس. فالنظر عند الأشاعرة هو الاستدلال والتفكير في الدليل، وهو الفكر في الأدلة على اختلافها للتوصل بها إلى الاستدلال على الخالق.

ويتأثر إمام الحرمين الجويني بالمعتزلة فيعرف النظر بأنه الفكر الذي يطلب به علماً أو غلبة ظن.

ومن العرض السابق نستخلص أن الأشاعرة قد تأثروا بالمعتزلة في مسألة تعرف النظر.

فالمعتزلة والأشاعرة يرون أن كل مكلف يجب عليه أن ينظر في الوجود ليستدل به على الخالق جل وعلا.

حكم النظر عند المعتزلة:

يذهب القاضي عبد الجبار إلى أن النظر واجب؛ بل إن أول ما أوجب الله على العبد النظر المؤدي إلى معرفة الله - تعالى - لأنه سبحانه لا يعرف ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكير والنظر^(١)؛ وينتهي القاضي إلى أن النظر في طريق

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٩.

معرفة الله - تعالى - أول الواجبات^(١).

ولهذا يرى القاضي وجوب النظر على كل واحد بعينه من المكلفين وقد وضع ذلك بقوله:

"... الغرض بقولنا إن النظر أول الواجبات، أنه واجب لا ينفك واحد من المكلفين عنه، ...، ...، ...، وما عداه من الواجبات قد ينفك عنه المكلفون في الغالب، ..."^(٢).

وهناك أسباب عدة دفعت القاضي إلى جعل النظر هو أول الواجبات.

- أحدها: أن معرفة الله واجبة؛ بل إنها من الواجبات المضيقه التي لا يسع الإخلال بها، ولا يقوم غيرها مقامها من ظن أو غيره؛ لأنه مما يقبح تركها؛ وقد تقرر في العقل وجوب التحرز من القبيح. فإذا كان لا يمكن التحرز من هذا القبيح إلا بالمعرفة، وجب أن يقضى بوجوبها"^(٣).

- الثاني: أن معرفة الله كسبية نظرية، لا تحصل إلا بالنظر والاستدلال والتفكير، ولا يمكن حصولها - عند القاضي - بالضرورة، ولا بالمشاهدة، ولا يعرف الله تقليداً^(٤)، وإنما تنال معرفة الله بحجة العقل؛ لأن الدليل الذي يتوصل به إلى العلم لا يخرج - عند المعتزلة عن أربعة أمور، وضوحها القاضي بقوله: "... أعلم أن الدلالة أربعة: حجة العقل، والكتاب والسنة، والاجماع؛ ومعرفة الله - تعالى - لا تنال إلا بحجة العقل ...، ...، لأن ما عداها فرع على معرفة الله - تعالى - بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله - والحال هذه - كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله؛ وذلك لا يجوز"^(٥).

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٩، ثم راجع: ص ٤٥، ص ٤٨.

(٢) المحيط بالتكليف، ص ٢٨.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٤٢، ٤٣.

(٤) راجع، شرح الأصول الخمسة، ص ٦٠، ٦١.

(٥) المصدر نفسه، ص ٨٨.

- الثالث: أن معرفة الله واجبة، ولا طريق لحصولها إلا النظر، فوجب النظر بوجوبها؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب؛ يقول القاضي:
 " . . . إنه - تعالى - خلق هذه المنافع لتكامل نعمته، وتظهر حكمته - جل وعز - فيجب على المكلف وقد عرضه الله - تعالى - بالتكليف إلى الدرجات العظيمة، أن يبالغ في شكر نعمته ولا يكفرها ويتحدث بها، ويذكرها، ويجهد في أداء عباداته التي هي كالشكر له، ولا يقصر فيها . . . ؛ وإذا كان لا يمكنه ذلك إلا بمعرفته - جل وعز - بتوحيده وعدله، وجب أن لا يقصر في معرفته ويحصلها - بما أمكنه تحصيلها - لأن ما لا يتم الواجب إلا به يكون واجباً كوجوبه . . . " (١)

وإنما وجب النظر - عند المعتزلة - من جراء وجوب المعرفة بالله؛ لأن معرفة الله تتوقف عليه، ولا يمكن تحصيلها إلا عن طريقه، فوجب النظر بوجوبها؛ يقول القاضي عبد الجبار:

" . . . والأصل في ذلك، أن النظر في طريق معرفة الله - تعالى - واجب. ثم ليس هو المقصود في نفسه، وإنما المقصود منه المعرفة حتى لو أمكننا تحصيل المعرفة بدونه لكان لا معنى لإيجابه . . . " (٢).

- الرابع: أن معرفة الله - تعالى - واجبة؛ لأنها لطف في أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وما كان لطفاً كان واجباً؛ لأنه جار مجرى دفع الضرر عن النفس. واللطف هو: العلم باستحقاق الثواب والعقاب. ومعرفة الله - من حيث العلم بما يجب في حقه، وما يستحيل عليه، ومعرفة محابه الموصلة إلى مرضاته وما أوجبه على عباده، ومعرفة ما نهى عنه - لطف؛ وإنما قلنا إنها لطف؛ لأن اللطف ليس بأكثر من أن يكون المرء عنده أقرب إلى أداء الواجبات، وترك المقبحات: على وجه لولاه لما كان بهذه المثابة؛ ومعرفة الله - تعالى - بهذه الصفة: ألا ترى أن الإنسان إذا عرف أن له صانعاً

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٨٦، ٨٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٧.

صنعه، ومديراً دبره إن أطاعه أثابه، وإن عصاه عاقبه، كان أقرب إلى أداء الواجبات، وترك المقبحات" (١).

وقد رتب القاضي وجوب النظر - هنا - على المقدمتين التاليتين:

- الأولى: أن وجوب كل نظر يدفع به الإنسان الضرر عن نفسه، مقرر في عقل كل عاقل.

الثانية: أن النظر في طريق معرفة الله مما يندفع به الضرر عن النفس.

ويصل القاضي بهاتين المقدمتين إلى أن النظر واجب عقلاً (٢).

وقد أكد هذا المعنى بقوله:

"... فإذا أردت الدلالة على وجوب النظر، فلا وجه إلا حصول: الخوف من تركه، وقد تقرر في العقول وجوب دفع الضرر عن النفس معلوماً كان أو مظنوناً، ...، وهذا الخوف لا بد من حصوله في الأول لكل عاقل مكلف إذا حصلت الأسباب التي نذكرها أو بعضها ...، ولا شبهة في أن العاقل إذا خُوف من مضارٍ عظيمة بأمارات مجوزة في العقول يحصل خائفاً لا محالة، ...، فإذا حصل الخوف لزمه دفعه، ولا وجه لدفعه إلا النظر؛ فإن التقليد وغيره من الوجوه لا يزيل هذا الخوف" (٣).

ولكن ماهو ذلك الضرر الذي يندفع عن النفس بالنظر في طريق معرفة الله -

تعالى؟.

- هو الضرر الذي يخافه المكلف إذا ترك النظر؛ "... فإن المكلف إذا بلغ

كمال العقل لا بد من أن يخاف من ترك النظر؛ لسبب من الأسباب" (٤).

وأسباب هذا الخوف تختلف، فربما يكون سبب الخوف اختلاطه بالناس وسماع

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص ٦٤.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص ٦٧.

(٣) المحيط بالتكليف، ص ٢٦، ٢٧؛ ثم راجع ص ٣٠، ص ٣٢، ص ٣٣.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٨.

اختلافهم في الأديان، وتضليل بعضهم بعضاً، وتكفير بعضهم بعضاً، وقول كل واحد منهم للآخر إن الحق في جاني، وأن ما أنت عليه باطل يؤدي إلى الهلاك، فعند هذا يخاف العاقل إن لم ينظر، ولم يتفكر أن يقع في ورطة ومهلكه، وربما يكون سبب الخوف دعاء الدعاة، وقصص القاصين، وتخويف المخوفين، وربما يكون ذلك بخاطر من جهة الله - تعالى -، أو من جهة بعض الملائكة، وربما يعثره الخوف بأن ينظر في كتاب فيرى فيه: إن لك صناعاً صنعك ومدبراً دبرك، إن أطعته أثابك، وإن عصيته عاقبك^(١).

ومن أسباب الخوف " . . . ما يحصل من التنبيه من ذي قبل إذا شاهد في نفسه آثار النعم، فيخاف إن لم يعرف المنعم أن يعصيه، فيستحق من قبله الذم والعقاب . . . " ^(٢).

"فعند هذه الأسباب - أو عند بعضها - لا بد من أن يخاف من ترك النظر ضرراً، حتى لو لم يخف - البته - لم يكن مكلفاً ولا عاقلاً؛ إذ العاقل إذا خوف بأمانة صحيحة، خاف - لا محالة. وقد تقرر في العقل أن دفع الضرر عن النفس واجب، سواء كان معلوماً، أو مظنوناً، وسواء كان معتاداً، أو غير معتاد، إذا كان المدفوع به دون المدفوع. فثبت وجوب النظر في طريق معرفة الله - تعالى" ^(٣).

- الخامس: أنه يجب على المكلف شكر المنعم، وهو الله - سبحانه وتعالى -؛ لأن شكره من الواجبات التي لا ينفك المكلف عنها بوجه من الوجوه، وشكره على نعمه التي لا تعد ولا تحصى إلا بعد معرفته - سبحانه - ومعرفته - عز وجل - لا تحصل إلا بالنظر؛ فثبت أن النظر أول الواجبات^(٤).

- السادس: إذا لم نعرف الله لا يمكن للمكلفين الإتيان بالشرعيات أصلاً؛ لأن العلم بها متوقف على العلم بالله - عز وجل -، فإذا عرف المكلف الله أمكنه فعل

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٨.

(٢) المحيط بالتكليف، ص ٢٦.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٨.

(٤) راجع: المصدر نفسه، ص ٧٠.

الشرعيات على الوجه الذي يستحق به الثواب^(١)؛ ولهذا قال القاضي عبد الجبار:
 " . . . إن سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن^(٢) [أي: لا تجب] إلا بعد
 معرفة الله - تعالى - ومعرفة الله لا تحصل إلا بالنظر؛ فيجب أن يكون النظر أول
 الواجبات"^(٣).

وبعد أن قرر القاضي عبد الجبار أن النظر أول الواجبات، شرع في الإجابة عن
 بعض أسئلة قد ترد هنا، منها: -
 - لماذا لم يكن العلم - بالله تعالى - هو أول الواجبات، فإنه هو المقصود
 بالبَاب؟

- فيجب القاضي بأن العلم وإن كان كذلك؛ إلا أنه يتأخر في الحصول عن
 النظر، ولا يحصل العلم بالله إلا بالنظر؛ فيجب أن يكون النظر أول الواجبات^(٤).
 ومنها: -

- لماذا لم يكن الشك أول الواجبات؟
 - فيجب القاضي بأن الشك ليس بمعنى، ولو كان معنى لم يكن مقصوداً إليه؛
 لأن المقصود إليه هو المعرفة^(٥).
 ومنها:

- لماذا لم يكن القصد إلى النظر، واختياره هو أول الواجبات؟.
 - وهنا يجيب القاضي بجوابين:
 أ - أن القصد يقع تبعاً للمقصود إليه، وهو النظر، ولا يكون له بنفسه حكم فكيف
 يجعل أول الواجبات؟ !!؛ إن ذلك لا يصح^(٦).

(١) انظر: المحيط بالتكليف، ص ٣٣.

(٢) يريد القاضي - هنا - بلفظ الحسن الوجوب. راجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٧٦.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٩.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٥) المحيط بالتكليف، ص ٣٠.

(٦) انظر: المحيط بالتكليف، ص ٣٠، ٣١.

ب - أن النظر مجرد الفعل، ومجرد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة^(١).
وهذا يقول: " . . . إن الواحد منا لو كلف بالنظر، ومنع عن القصد والإرادة،
لكان يحسن تكليفه بالنظر، فلو كان النظر يحتاج إلى القصد والإرادة، لكان
تكليفه بالنظر تكليف ما لا يطاق؛ وليس كذلك المعرفة؛ لأن المعرفة محتاجة إلى
النظر، حتى لو منع عن النظر لما حسن تكليفه بالمعرفة؛ لأن تكليفه بها تكليف ما
لا يطاق"^(٢).

وينتهي القاضي عبد الجبار إلى نتيجة واضحة عبر عنها بقوله: " . . . فحصل من
هذه الجملة، أن النظر في طريق معرفة الله - تعالى - أول الواجبات العقلية"^(٣).

طريق وجوبه:

من خلال العرض السابق تبين لنا أن النظر عند المعتزلة واجب بالعقل؛ بل هو
أول واجب يجب على المكلف^(٤). وطريق وجوبه هو العقل؛ لأن العقل عند المعتزلة يحسن
ويقبح، فكل فعل يلحقنا بسببه مضرة فهو قبيح يجب تركه، وكل فعل يلحقنا بسبب
فعله منفعة فهو حسن يجب فعله. وقد ركب الله ذلك في العقول على وجه الإجمال،
دون التفاصيل^(٥)، وقد دلت الدلالة على أن التحرز من المضار واجب سواء كانت
معلومة أو مظنونة، كما ثبت بالدليل وجوب رد الوديعة، وشكر المنعم، وهذا من كمال
العقل^(٦).

(١) الغريب أن القاضي يشترط للنظر الداعي، والباعث، والخاطر، ويرى أن هناك سبباً يدعو
المكلف إلى أن ينظر؛ ولهذا فالعاقل يخاف لو ترك النظر، ضرراً لسبب من الأسباب، فينظر من
أجل دفع الضرر عن نفسه.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٧٢، ٧٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٤) ذهب أبو علي وابنه أبوهاشم الجبائي إلى أن أول واجب يجب على المكلف هو الشك؛ نسأل
الله السلامة!!

يراجع: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ١٢، ص ١١٦.

(٥) انظر: المحيط بالتكليف، ص ٣١.

(٦) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٢، ص ٣٥٢.

ويؤكد القاضي عبد الجبار هذا المعنى بقوله:

... وهذا فصلٌ إذا عرفته تبينت أن كل التكاليف مطابقة للعقول، وكذلك أحوال المعاملات، وما يتصل بالضر والنفع،،،
وبيان هذه الجملة أن كل ما يدخل تحت التكليف إما أن يكون واجباً يلزم فعله، أو قبيحاً يلزم تركه، أو حسناً يندب أحداً إلى فعله، وقد تقرر في العقول جمل ذلك. ألا ترى أنه قد تقرر في عقولنا أن: كل ما إذا لم نفعله لحقتنا مضرة ففعله واجب، وكل ما إذا فعلناه لحقتنا مضرة فتركه واجب، وما إذا فعلناه انتفعنا به، حسن منا فعله؛ وإنما نحتاج إلى النظر والبحث وإلى الداعي والنبه لنعرف أعيان الأفعال التي هذه سبيلها،،،

ثم على هذا المنهج تجري أحكام الأفعال؛ ألا ترى أنك تعلم بعقلك أن كل ما دعاك إلى فعل واجب، واجتناب قبيح فهو واجب عليك؟ فإذا عرفت بالشرع في فعل هذه صفته عرفت وجوبه، وهكذا في الفعل الذي يكون مفسدة.،،
فصار العقل هو العمدة في هذه الأمور؛ ولهذا كان من أعظم نعم الله علينا، ومما يعد في أصول النعم^(١).

رد المعتزلة على القائلين بوجوب النظر^(٢) بالسمع:

يناقش القاضي عبد الجبار المخالفين لمذهب المعتزلة في قولهم: بأن النظر واجب بالسمع. ويرى - بدافع من قاعدة الضلال وعقيدة الاعتزال - أن هذا القول فاسد؛ لأن "... القبيح والحسن والواجب لا يجوز أن يختص بذلك من جهة السمع، وأن من لا يعرف السمع، ولم يستدل على صحته، ويعرف أحكام هذه الأفعال، ولو لم يتقدم له العلم بها، لم يكن ليصح أن يعرف السمعية أصلاً؛ بل كان لا يصح أن يعرف النبوات،،، فإذا ثبت ذلك بطل ما قاله.

(١) المحيط بالتكليف، ص ٣١، ٣٢.

(٢) يقصد بهم الأشعرية؛ وسأوضح مذهبهم في النظر تفصيلاً، ص ٢٣ - ٣٣.

وأما قولنا في الشرعيات، فلا يختلف حاله وحال العقليات في أنها تختص بوجه وجوب؛ لكن ثبوت ذلك الوجه فيها لا نعلمه إلا سمعاً؛ ونعلم وجوه وجوب العقليات من جهة العقل. ،،،، ،،،، ،،،، ومتى قلنا، في الواجب: إنه تعالى أوجبه، فالمراد بذلك أنه عرّف إيجابه، ووجه وجوبه، أو دل على ذلك من حاله ،،،، ،،،، ،،،،؛ لكنه - تعالى - قد فصل بين الأدلة على ذلك: فرمّا دل على وجوبه من جهة مجرد العقل، وربما عرف وجوبه بالعادات أو عند ورود الأخبار، وربما عرف وجوبه بالسمع. وفي جميع هذه الوجوه لا بد من أن يكون فعل وجوبه في جميعه متقراً معروفاً بالعقل، إما على جملة، وإما على تفصيل، ويكون مدخل السمع في ذلك إلحاق السمعيات بالجملة العقلية^(١).

القول بطاعة لا يراد بها الله:

وعندما قالت المعتزلة بأن النظر واجب بالعقل، أفضى بهم هذا إلى القول: بأن الناظر مطيع قبل أن يعرف الله^(٢)؛ ولهذا شنّع المخالفون^(٣) على أبي الهذيل العلاف^(٤) في هذا المقام وذكروا بأنه يقول بطاعة لا يراد الله بها، ولا يقصد بها التقرب إليه، كالقصد إلى النظر الأول، والنظر الأول، فإن المكلف لم يعرف الله بعد، ونظره عبادة. ولهذا نجد صاحب^(٥) كتاب الانتصار يتكلف الدفاع عن أبي الهذيل ومن شاركه في هذه البدعة من أصحاب المهله؛ فيقول:

-
- (١) المغني في أبواب التوحيد والتعدل، ج ١٢، ص ٣٥٠ - ٣٥١.
 (٢) الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص ١٢٥ - ١٢٧.
 (٣) راجع: المصدر نفسه، ص ١٢٥. ثم راجع الفرق بين الفرق ص ١٠٦، ١٠٧. الملل والنحل، ج ١ ص ٥٤، ص ٥٨، ص ٧٠، ص ٨١.
 (٤) لقد شاركه في هذه البدعة: النظام، ومعمّر بن عباد السلمي، وأبو علي الجبائي وابنه أبوهاشم، وأبو موسى المردار عيسى بن صبيح الكوفي؛ راجع: الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص ١٢٧.
 (٥) هو: أبو الحسين، عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط، شيخ المعتزلة البغداديين، وإليه تنسب فرقة الخياطية من فرق المعتزلة.

"... إن الكلام في طاعة لا يراد الله بها لا يخطر على بال أكثر الأمة، وإنما يخطر ببال المتكلمين فقط، وخلاف أبي الهذيل وأصحابه عليهم خلاف ،... ،... قول النظام^(١) والمردار^(٢) وأصحاب المهلة إنه لا يطيع الله - جل ذكره - إلا

- ذكره القاضي عبد الجبار في الطبقة الثامنة، ثم قال عنه "كان الخياط عالماً فاضلاً من أصحاب جعفر، وله كتب كثيرة في الرد على ابن الراوندي، وكان فقيهاً، صاحب حديث، واسع الحفظ لمذاهب المتكلمين. وكان من تلاميذه أبو القاسم البلخي. وقال عنه الحافظ ابن جعفر العسقلاني: وهو أحد متكلمي المعتزلة روى عن يوسف بن موسى بن راشد القطان وغيره، وعنه عبد الواحد بن محمد الحصري وغيره. قال عنه الذهبي: له التصانيف المهدية، وكان قد طلب الحديث، وكتب عن يوسف بن موسى القطان وطبقته، وكان من بحور العلم، له جلالة عجيبة عند المعتزلة، وهو من نظراء الجبائي، صنف كتاب الاستدلال ونقض كتاب ابن الراوندي في فضائح المعتزلة، وكتاب "نقض نعت الحكمة" وكتاب الرد على من قال بالأسباب وغير ذلك. عاش في النصف الثاني من القرن الثالث وتوفي سنة ٣٠٠هـ. انظر ترجمته:

المنية والأمل، ص ٧٢ - ٧٤.

لسان الميزان، ج ٤، ص ٨ - ٩.

سير أعلام النبلاء، ج ١٤ - ص ٢٢٠.

الفرق بين الفرق، ص ١٦٣ - ١٦٥.

الملل والنحل، ج ١، ص ٧٦ - ٧٨.

سبقت ترجمته، ص . (١)

(٢) هو: عيسى بن صبيح، كنيته، أبو موسى بن المردار، وهو من علماء المعتزلة، ومن المتقدمين فيهم، ومن جهة أبي موسى، انتشر الاعتزال ببغداد، وكان من أحسن عباد الله قصصاً، وأفصحهم منطقاً، وأثبتهم كلاماً، ويسمى راهب المعتزلة، ولما حضرته الوفاة شك فيما في يده فأخرجه إلى المساكين تحرزاً واشفاقاً. وإليه تنسب فرقة المردارية. ومن تلاميذه الجعفران، وهما: جعفر بن حرب ويكنى أبا الفضل. والثاني: جعفر بن مبشر الثقفي. وإليهما تنسب فرقة الجعفرية. توفي سنة (٢٢٦هـ). انظر ترجمته:

المنية والأمل، ص ٦٠.

الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص ١١٧ - ١٢١.

الفرق بين الفرق، ص ١٥٣.

الملل والنحل، ج ١، ص ٦٨ - ٧٠.

من قد عرفه وتقرب إليه بطاعته - إلا الناظر المفكر قبل أن يصل إلى المعرفة، فإنه يستحيل أن يفعل النظر الذي هو عندهم طاعة إلا على الوجه الذي فعله. هذا قولهم بعينه^(١).

هكذا قالت المعتزلة بوجوب المعارف^(٢) بالعقل قبل السمع، فأوجبت معرفة^(٣) الله، وشكر المنعم^(٤)، والتحسين والتقبيح العقليين.

موضوع النظر:

لقد بين القاضي عبد الجبار الأمور التي ينبغي أن يكون النظر فيها، فبين أنه ينبغي أن ينظر الناظر في هذه الحوادث من الأجسام، والأعراض "ويرى جواز التغير عليها، فيعرف أنها محدثة، ثم ينظر في حدوثها، فيحصل له العلم بأن لها محدثاً قياساً على تصرفاتنا في الشاهد، وهذا أول علم يحصل بالله - تعالى - على طريقة أبي الهذيل، وهو الصحيح.

ثم ينظر في أن ذلك المحدث لا يجوز أن يكون هو، ولا مثله فيحصل له العلم بأن له محدثاً مخالفاً لنا، وهو الله - تبارك وتعالى - وهذا أول علم يحصل بالله - تعالى - بالنظر والاستدلال عند أبي علي.

ثم ينظر في صحة الفعل منه، فيحصل له العلم بكونه قادراً.

ثم ينظر في صحة الفعل منه على وجه الإحكام والاتساق، فيحصل له العلم بكونه عالماً، ثم ينظر في كونه قادراً أو عالماً، فيحصل له العلم بكونه حياً.

(١) الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص ١٢٧.

(٢) أول من قال بإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع هو الجهم بن صفوان، ومعنى ذلك أن العقل يوجب ما في الأشياء من صلاح وفساد، وقبح وحسن، ويدرك ما في الأشياء من حسن وقبح قبل أن ينزل الوحي مقررًا أن هذا الشيء حسن، وأن هذا قبيح، وقد أخذ المعتزلة هذه الفكرة، وبنوا عليها نظريتهم المشهورة في التحسين والتقبيح؛ يراجع:

الملل والنحل، ج ١، ص ٨٨. الفرق بين الفرق، ص ١٠٦، ١٠٧.

(٣) راجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٦٦، ٦٧.

(٤) راجع المصدر نفسه، ص ٨٦، ٨٧ والمحيط بالتكليف، ص ١٨.

ثم ينظر في كونه حيًا، لا آفة به، فيحصل له العلم بكونه سمياً بصيراً مدركاً للمدركات.

ثم ينظر في كونه عالماً وقادراً، فيحصل له العلم بكونه موجوداً.
ثم ينظر في أن الحوادث تنتهي إليه وهو لا ينتهي إلى حد، فيحصل له العلم بكونه قديماً.

ثم ينظر في كونه قديماً، فيحصل له العلم بأنه ليس بجسم ولا عرض ولا يجوز عليه مايجوز على الأجسام والأعراض من المجاورة والحلول وغير ذلك من الصعود والهبوط والارتفاع والانحدار والانتقال من مكان إلى مكان ولا تجوز عليه الزيادة، ولا النقصان عليه.

ثم ينظر في أنه لايجوز عليه الزيادة والنقصان، فيحصل له العلم بأنه غني لا تجوز عليه الحاجة،

ثم ينظر في أنه لايجوز عليه مايجوز على الأجسام من المجاورة والمقابلة والمماسة والحلول، فيحصل له العلم بأنه لا يرى بالأبصار ولا يدرك بشيء من الحواس.
ثم ينظر في أنه لو كان معه ثان لتمانعا، وهذا يؤدي إلى الضعف الذي لا يجوز إلا على الأجسام، فيحصل له العلم بأنه واحد لا ثاني له يشاركه في القدم والإلهية، فيكون قد حصل له العلم بكمال التوحيد.

ثم ينظر بعد ذلك في أنه عالم بقبح القبيح ومستغن عنه، وعالم باستغنائه عنه فيحصل له العلم بكونه عدلاً حكيماً، لا يفعل القبيح، ولا يخل بالواجب، ولا يأمر بالقبيح، ولا ينهي عن الحسن، وأن أفعاله كلها حسنة^(١).

وقد ذكر القاضي عبد الجبار الدليل الذي إذا نظر المكلف فيه توصل إلى العلم بالله - تعالى -، وهذا الدليل نجده في طريقة الاستدلال بالأجسام^(٢) على حدوث العالم،

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٥، ٦٦.

(٢) سوف أوضح بالتفصيل - إن شاء الله - هذه الطريقة وأبين منهج المعتزلة في الاستدلال على

وجود الله ص من هذا البحث ٣٧٦ - ٣٨٠ .

وإثبات أن له محدثاً، وهو الله تعالى.

ويذكر القاضي عبد الجبار: أن الاستدلال بهذه الطريقة أولى^(١) من الاستدلال بغيرها؛ ومن أراد الاستدلال بطريقة الأجسام على الله تعالى - كما يرى عبد الجبار - فإنه يجب عليه أن يثبت حدوثها، وأن لها محدثاً مخالفاً لنا، وهو الله تعالى. وهناك طرق لإثبات حدوث الأجسام أفضلها: هو أن يقال: إن الأجسام لا تنفك من الحوادث ولا تتقدمها، وما لم يخل من الحوادث ولم يتقدمها يجب أن يكون محدثاً مثلها؛ وإذا ثبت أن الأجسام محدثة، فلا بد لها من محدث وفاعل؛ وفاعلها ليس إلا الله تعالى.

ويصرح عبد الجبار بأن هذه الدلالة " . . . هي الدلالة المعتمدة، وأول من استدل بها شيخنا أبوالهذيل، وتابعه باقي الشيوخ"^(٢).

وكذلك ذكر القاضي عبد الجبار طريقة أخرى - وهي وإن كانت دون^(٣) الطريقة الأولى - إلا أنه إذا نظر فيها العاقل توصل لإثبات حدوث العالم، وأن له محدثاً، وهو الله تعالى، وهي طريقة الأعراض.

ومن أراد الاستدلال بالأعراض على الله - كما يتصور عبد الجبار المعتزلي - فعليه أن يثبتها أولاً، ثم يعلم حدوثها، ثم يعلم أنها تحتاج إلى محدث وفاعل مخالف لنا وهو الله تعالى^(٤).

وبعد أن بين القاضي عبد الجبار أن النظر أول واجب من الواجبات العقلية، شرع في بيان ما يجب على المكلف معرفته من أصول الدين، وهي أمور أربعة:

" . . . التوحيد، والعدل، والنبوات، والشرائع، فعلى هذه الأصول مدار الدين . . ."^(٥).

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٩٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ص ٩٢.

(٥) المختصر في أصول الدين، ص ١٩٧.

وجعل ما عدا ذلك من الوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمنزلة بين المنزلتين أو بعبارة أخرى الأسماء والأحكام - داخلاً فيها^(١).

ولكنه قال في مصنف آخر: " . . . فأما جملة ما كلف المرء العلم به الآن فيذكر على وجوه، فيقال: يلزمه أن يعرف التوحيد والعدل، ويقتصر عليهما، ويجعل الأبواب الأخر داخلة في باب العدل"^(٢).

وفصل ما أجمله هنا فيقول: " . . . يلزمه أن يعرف التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... "^(٣).

وأما إذا رجعنا إلى كتابه شرح الأصول الخمسة، فإننا نجد يقول: " . . . اعلم أن ما يلزم المكلف معرفته من أصول الدين أصلاً إثنان، وهما التوحيد، والعدل"^(٤).

ولكن لماذا اقتصر على هذين الأصلين دون بقية الأصول الخمسة التي لا يستحق اسم الاعتزال إلا من اعتقدها واجتمعت فيه، وهي: التوحيد والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر " . . . فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي " . . ."^(٥)؟

- لقد تكفل القاضي بالجواب عن هذا السؤال مبيناً أن ذلك الاختلاف والتباين في صياغة تلك الأصول وكيفية عددها لا يؤثر كثيراً، لأن تلك الأصول ترجع في نهاية الأمر إلى التوحيد والعدل فالنبوات والشرائع داخلة في العدل؛ لأنه كلام في أنه - تعالى - إذا علم أن صلاحنا في بعثة الرسل، وأن نتعبه بالشرعية؛ وجب أن يبعث الرسل ونتعبه؛ ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه.

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٣؛ ثم راجع: المحيط بالتكليف، ص ١٩.

(٢) المحيط بالتكليف، ص ١٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٢.

(٥) الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص ١٨٨، ١٨٩.

وكذلك الوعد والوعيد داخل في العدل، . . . ، وكذا بقية الأصول^(١).

ثم يبين القاضي عبد الجبار أن هذه الأصول الخمسة عليها مدار الخلاف بين المعتزلة والفرق الأخرى.

ولهذا قال: " . . . لا خلاف أن المخالف لنا لا يعدو أحد هذه الأصول، ألا ترى أن خلاف الملحده والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل في التوحيد، وخلاف المجبره بأسرهم دخل في باب العدل، وخلاف المرجئه دخل في باب الوعد والوعيد. وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين، وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... " ^(٢).

عرفنا - مما سبق - أن القاضي عبد الجبار يصرح بأنه يجب على المكلف أن يعرف هذه الأصول الخمسة؛ ولكن ما مقدار هذه المعرفة، هل يجب أن يعرفها جملة أم تفصيلاً؟ وما صفة هذه المعرفة؟.

وقد تكفل القاضي بالجواب عن هذين السؤالين؛ حيث وجدناه يفرق بين ما يجب على العلماء، وما يجب على العامة: فالعلماء يجب عليهم معرفة هذه الأصول على وجه التفصيل؛ وأما العامي فيجب عليه أن يعرف التوحيد والعدل على سبيل التفصيل، وبقية الأصول يعلمها على سبيل الجملة^(٣).

وأما من حيث صفة المعرفة، وكيفيةها، فقد وضع ذلك القاضي عبد الجبار بقوله: " . . . فهذه جملة ما يلزم المكلف معرفته من أصول الدين، ونحن إذا قلنا إن المكلف يلزمه معرفة هذه الأصول، فلسنا نعني أنه يجب معرفتها على حد يمكنه العبارة عنها، والمناظرة عليها، وحل الشبه الواردة فيها؛ إذ لو كلفناه ذلك لأدى إلى تكليف ما

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٤.

(٣) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٣ - ١٢٤.

ليس في الإمكان، ويخرج أكثر المكلفين من أن يكونوا مكلفين بمعرفة هذه الأصول
... " (١).

ثم بين القاضي عبد الجبار أن المكلف إذا عرف هذه الأصول، وجب عليه معرفة
الفقه والشرع.

والفقه: "هو العلم بأحكام الشرع وما يتصل بها من أسبابها وعللها، وشروطها،
وطرقها. وهو على نوعين:

أحدهما: ما يجب على الكافة معرفته، وذلك نحو العلم بوجوب الصلاة على
الجملة، ووجوب الزكاة والحج والجهاد في سبيل الله - تعالى - وما يجري هذا المجرى.
والثاني: يلزم الكافة معرفته ويكون من فروض الكفاية، نحو العلم بالمسائل
الدقيقة من أصول الفقه، والفروع المتعلقة بها، المتفرعة عنها، فإن ذلك مما لا يجب على
الأعيان، وإنما هو من فروض الكفاية، إذا قام به بعض الناس سقط عن الباقي... " (٢).

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٧.

المبحث الثالث النظر عند الأشاعرة

حكم النظر عند الأشعرية:

إذا رجعنا إلى الأشاعرة لمعرفة حكم النظر عندهم نجد أنهم اختلفوا في حكمه على ثلاثة أقوال:

- القول الأول: القول بوجوبه.
- القول الثاني: القول بعدم وجوبه.
- القول الثالث: التفصيل.

ذهب أبوبكر الباقلاني إلى أن أول ما فرض الله على جميع المكلفين النظر؛ لأنه - سبحانه - لا يعرف - عنده - بالفطرة، ولا بالحس والمشاهدة؛ وهنا يقول:

"... إن أول ما فرض الله عز وجل - على جميع العباد: النظر في آياته، والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته، وشواهد ربوبيته لأنه - سبحانه - غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة، والبراهين الباهرة..."^(١).

وقد ذهب إلى أبعد من هذا؛ حيث أكد أنه يجب على المكلف أن يعرف المبادئ والمقدمات، التي يتوقف الدليل عليها، ولا يتم النظر إلا بعد معرفتها، وفي هذا المقام يقول:

"... إن الواجب على المكلف أن يعرف بدء الأوائل والمقدمات التي لا يتم له النظر في معرفة الله - عز وجل - وحقيقة توحيده، وما هو عليه من صفاته التي بان بها عن خلقه، وما لأجل حصوله عليها استحق أن يعبد بالطاعة دون عباده فأول ذلك القول في العلم وأحكامه ومراتبه..."^(٢).

ولعل هذا النص ونحوه^(٣) هو الذي جعل بعض المؤرخين للمذاهب ينسب إليه القول بمبدأ له خطره، وهو: أن "بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول"^(٤).

وذهب محمد بن الحسن بن فورك^(٥) إلى القول بوجوب

(١) الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ٢٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٣) يراجع: التمهيد، ص ١١، ١٢.

(٤) المقدمة، لابن خلدون، ص ٥١٩.

(٥) هو: أبوبكر محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، قال عنه السبكي "الإمام الجليل، والخير الذي لا يجارى، فقهاً، وأصولاً، وكلاماً، ووعظاً، ونحواً، مع مهابة، وجلالة، وورع بالغ".

وقال عنه الذهبي: "... الإمام العلامة الصالح، شيخ المتكلمين ... كان أشعرياً، رأساً في فن الكلام، أخذ عن أبي الحسن الباهلي صاحب الأشعري".

النظر^(١)، وكذلك أكد الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني^(٢) أن النظر واجب؛ لكونه مقدمة

= أقام أولاً بالعراق إلى أن درس بها مذهب الأشعري، ثم لما ورد الري وشى به حساده وسعوا عليه.

سمع عبد الله بن جعفر الأصفهاني، وكثر سماعه بالبصرة، وبغداد، وحدث بنيسابور، وروى عنه الحاكم حديثاً واحداً. وقد سمع جميع "مسند الطيالسي". بلغت تصانيفه في أصول الدين، وأصول الفقه، ومعاني القرآن قريباً من المائة. روى عنه الحافظ أبو بكر البيهقي، والأستاذ أبو القاسم القشيري، وأبو بكر أحمد بن علي بن خلف. توفي سنة ست وأربعمائة (٤٠٦هـ).

انظر في ترجمته:

طبقات الشافعية، ج ٤، ص ١٢٧ - ١٣٣.

تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري، ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

سير أعلام النبلاء، ج ١٧، ص ٢١٤ - ٢١٧.

الشامل في أصول الدين، ص ١٢١.

(١)

(٢) هو الأستاذ أبو إسحاق: إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني كان عالماً في علم الكلام وأصول الفقه، والفقه، أقام بالعراق ثم رحل عنها، وقد أقر له أهل العراق وخراسان بالعلم والفضل، وخرج إلى نيسابور ودرس فيها وحدث، روى عنه أبو بكر البيهقي، وأبو القاسم القشيري، وغيرهم.

وكان يلقب بركن الدين، وكان ثقة ثباتاً في الحديث، وحجرت بينه وبين القاضي عبد الجبار مناظرة في القضاء والقدر، وما يتعلق به من أفعال العباد، والجور والعدل، والصالح والأصلح، فحجه وقطعه. وكان شديداً على خصمه.

وقد تتلمذ على القاضي الباقلاني. وقد انتفع به شيوخ نيسابور في علم أصول الفقه وأصول الدين.

ومن غرائبه: أنه كان ينكر كرامات الأولياء. قال: ابن الصلاح: وهي زلة كبيرة ونسبت إليه المصادر أنه كان ينكر المجاز في اللغة.

راجع طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٤، ص ٢٦٠.

ومن تصانيفه: كتاب "الجامع في أصول الدين، والرد على الملحدين" ومصنف في أصول الفقه وله كتاب "الجامع" و "المختصر في الرد على أهل الاعتزال والقدر" وكتاب "الوصف والصفة" و "تحقيق الدعاوي" و "شرح الاعتقاد".

وله في الأصول: "كتاب ترتيب المذهب" و "كتاب المختلف في الأصول".

توفي بنيسابور يوم عاشوراء من سنة ثمان مائة وأربع مائة (٤١٨هـ).

يراجع: طبقات الشافعية، ج ٤، ص ٢٥٦ - ٢٦٢.

تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

مقدورة للمعرفة الواجبة مطلقاً، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب^(١).
 ويجعل عبد القاهر البغدادي^(٢) النظر العقلي شرطاً في صحة إيمان العبد؛ ولهذا
 يقول: "٠٠٠ من شرط صحة الايمان - عندنا^(٣) - تقدم المعرفة بالأصول العقلية في
 التوحيد والحكمة والعدل، وثبوت النبوة والرسالة واعتقاد شريعة الاسلام. ومن شرطه
 معرفة صحة ذلك كله بأدلتها المشهورة؛ وإن لم يعلم دليل فروعها، صح إيمانه ٠٠٠"^(٤).
 ويؤكد عبد القاهر البغدادي ما ذكره متقدموا الأشاعرة، فيقول "٠٠٠ وإنما
 أضيفت العلوم الشرعية إلى النظر؛ لأن صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة، وصحة
 النبوة معلومة من طريق النظر والاستدلال ولو كانت معلومة بالضرورة من حس أو
 بديهة؛ لما اختلف فيها أهل الحواس والبديهة، ولما صار المخالف فيها معانداً
 كالسوفسطائي المنكرة للمحسوسات ٠٠٠"^(٥).

= التبصير في الدين، ص ١٩٣ - ١٩٤.

سير أعلام النبلاء، ج ١٧، ص ٣٥٣ - ٣٥٥.

(١) شرح المقاصد، تحقيق: د. عبد الرحمن عميره، ج ١ ص ٢٧١، ثم ص ٢٦٢.

(٢) هو: أبو منصور، عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي، كان عالماً بأصول الدين،
 وأصول الفقه، والفرائض، والحساب، وعلم الفقه، وقد درس على الأستاذ أبي إسحاق
 الاسفراييني.

ومن تصانيفه: "كتاب التفسير" و "كتاب فضائح المعتزلة" و "الفرق بين الفرق" و "كتاب
 التحصيل في أصول الفقه" و "كتاب تفضيل الفقير الصابر على الغني الشاكر" و "كتاب الملل
 والنحل" و "كتاب نفى خلق القرآن" و "كتاب الصفات" و "كتاب الايمان وأصوله" و "كتاب
 أبطال التولد" و "العماد في موارث العباد" مات سنة تسع وعشرين وأربعمائة.
 انظر ترجمته:

طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٥، ص ١٣٦ - ١٤٨.

سير أعلام النبلاء، ج ١٧، ص ٥٧٢.

وفيات الأعيان، ج ٢، ص ٣٧٢.

(٣) أي الأشاعرة.

(٤) أصول الدين، ص ٢٦٩.

(٥) أصول الدين، ص ١٤ - ١٥.

ويقول إمام الحرمين الجويني: " . . . النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله - سبحانه - واجب . . . " (١).

وهكذا نجد أن جمهور الأشاعرة قد ذهبوا إلى أن النظر في الدليل الموصل إلى معرفة الله واجب (٢).

ونجد أن الأشاعرة المتأخرين أطبقوا على القول بوجوبه قال في السنوسية: " . . . وإلى وجوب المعرفة، وعدم الاكتفاء بالتقليد ذهب جمهور أهل العلم، . . . ، . . . ، وذهب غير الجمهور إلى أن النظر ليس بشرط في صحة الإيمان؛ بل وليس بواجب أصلاً؛ وإنما هو من شروط الكمال فقط . . . ، . . . ، . . . ، والحق الذي يدل عليه الكتاب والسنة: وجوب النظر الصحيح مع التردد في كونه شرطاً في صحة الإيمان أولاً، والراجع أنه شرط في صحته . . . " (٣).

وقال في الحاشية على أم البراهين: " . . . والراجع أنه شرط يعني: في صحة الإيمان، بمعنى: أنه لا يوجد الإيمان ولا يتحقق إلا إذا نشأ عن نظر؛ وأما إذا نشأ عن تقليد فلا يحصل الإيمان، ويحصل الخلود في النار . . . " (٤).

ولكنه عاد فقال: " . . . وقد علمت سابقاً أن هذا خلاف الراجع".

وأن الراجع: أن النظر واجب وجوب الفروع في حق من فيه أهلية للنظر، وحينئذ فالمقلد الذي فيه أهلية النظر مؤمن عاص فقط، وإيمانه منج له من الخلود في النار. وأما إن كان ليس فيه أهلية للنظر فهو مؤمن غير عاص . . . " (٥).

(١) الشامل في أصول الدين، ص ١١٥.

(٢) يراجع: معالم أصول الدين، ص ١٩ - ٢٤.

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٦١ - ٦٥.

المواقف - النسخة المجردة، ص ٢٨ - ٢٩.

(٣) أم البراهين، ص ٥٥ - ٥٧.

(٤) حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ٥٧.

(٥) حاشية الدسوقي على أم البراهين للسنوسي، ص ٥٧.

وقال الباجوري^(١) - وهو من علماء الأشاعرة المتأخرين - ".... يجب على كل مكلف من ذكر أو أنثى وجوباً عينياً معرفة كل عقيدة بدليل ولو إجمالياً، وأما معرفتها بالدليل التفصيلي ففرض كفاية"^(٢).
وقال: "وبعضهم أوجب الدليل التفصيلي وجوباً عينياً"^(٣).

ثانياً: الذين قالوا بعدم وجوب النظر:

ذهب الشهرستاني^(٤) إلى أن معرفة الله ضرورية فطرية لا تحتاج إلى نظر

- (١) هو: إبراهيم بن محمد بن أحمد، الباجوري "نسبة إلى قرية الباجور من قرى مصر" أحد علماء الأزهر، وتولى مشيخة الأزهر عام ١٢٦٣هـ إلى أن توفي عام ١٢٧٦هـ.
- (٢) تحفة المريد، شرح جوهرة التوحيد، ص ٢١.
- (٣) نفس المصدر والصفحة.
- (٤) هو: أبو الفتح، محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، نسبة إلى شهرستان، وسماها السمعاني شهرستانه، وهي بلدة صغيرة بخراسان، قرب نسا مما يلي خوارزم. وقال ابن خلكان: وهي مركبة، فمعنى شهر: مدينة، ومعنى استان: الناحية، فكأنه قال: مدينة الناحية. قال عنه ابن السبكي: كان إماماً مبرزاً، مقدماً في علم الكلام والنظر، برع في الفقه والأصول والكلام، وتفقه على أحمد الخوافي، وأخذ الأصول والكلام عن الأستاذ أبي نصر بن الأستاذ أبي القاسم القشيري، وقرأ الكلام على أبي القاسم الأنصاري. قال: قال ابن السمعاني: ورد بغداد في سنة عشر وخمسمائة، وأقام بها ثلاث سنين، وكان يعظ بها، ويظهر له قبول عند العوام.

وقد سمع بنيسابور من أبي الحسن علي بن أحمد المديني، وغيره. ولد سنة تسع وسبعين وأربعمائة (٤٧٩هـ) وقيل سبع وستين وأربعمائة (٤٦٧هـ).
قال عنه الذهبي: شيخ أهل الكلام والحكمة، وصاحب التصانيف ،،،،، وكان كثير المحفوظ، قوي الفهم، مليح الوعظ، وقد حج سنة عشر وخمسمائة (٥١٠هـ).
من مصنفاته:

الملل والنحل، قال ابن السبكي: ".... وهو عندي خير كتاب صنف في هذا الباب...."،
وكتاب "نهاية الإقدام في علم الكلام" و "تلخيص الأقسام لمذاهب الأعلام".
توفي في شعبان سنة ثمان وأربعين وخمسمائة (٥٤٨هـ).

يرجع في ترجمته إلى:

- سير أعلام النبلاء، ج ٢٠، ص ٢٨٦ - ٢٨٨.
- طبقات الشافعية الكبرى، ج ٦، ص ١٢٨ - ١٣٠.
- طبقات الشافعية، ابن قاضي شعبة، ج ١، ص ٣٣٠ - ٣٣١.

واستدلال: فلم يدع إيجاب النظر كما فعل الأشاعرة، ويرى أن الشرع لم يوجب النظر على المكلفين؛ لأن " . . . الفطر السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها، وبديهة فكرتها على صانع حكيم عالم قدير " ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(١)، . . . ، وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء فلا شك أنهم يلوذون إليه في حال الضراء ﴿دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾^(٢) ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَهُهُ﴾^(٣)؛ ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع؛ وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشريك . . . " ^(٤).

ومن أعرض عن إيجاب النظر من الأشاعرة أبو جعفر السمناني^(٥)، وقد تمسك بقوله تعالى: ﴿فَاقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾^(٦) وحديث

(١) القرآن الكريم، سورة: إبراهيم، الآية (١٠).

(٢) القرآن الكريم، سورة: يونس، الآية (٢٢).

(٣) القرآن الكريم، سورة: الإسراء، الآية (٦٧).

(٤) نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ١٢٤.

(٥) هو: القاضي، أبو جعفر، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، السمناني. ذكره ابن حزم، فقال: "هو أبو جعفر السمناني المكفوف، هو أكبر أصحاب أبي بكر الباقلاني ومقدم الأشعرية في وقتنا . . .".

وقال عنه ابن عساكر: " . . . سكن بغداد، وحدث بها، . . . ، كتبت عنه وكان ثقة عالماً فاضلاً سخيّاً، حسن الكلام عراقي المذهب، حنيفاً ويعتقد في الأصول مذهب الأشعري . . .".

وقال عنه ابن حجر " . . . وهو من رؤوس الأشاعرة".

ترجم له الذهبي، فقال: "كان من أذكى العالم، لازم ابن الباقلاني حتى برع في علم الكلام، تخرج به في العقلية القاضي أبو الوليد الباجي، وغيره.

ولد سنة إحدى وستين وثلاثمائة (٣٦١هـ) ومات بالموصل وهو على القضاء فيها، وكانت وفاته يوم الاثنين السادس من شهر ربيع الأول من سنة أربع وأربعين وأربعمائة (٤٤٤هـ).

يرجع في ترجمته إلى:

تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري، ص ٢٥٩.

سير أعلام النبلاء، ج ١٧، ص ٦٥١ - ٦٥٢.

فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ٣٤٩.

(٦) القرآن الكريم، سورة الروم، آية (٣٠).

"كل مولود يولد على الفطرة"^(١). فإن ظاهر الآية والحديث يدل على أن معرفة الله تحصل للعبد بأصل الفطرة، فلا يحتاج سليم الفطرة إلى النظر والاستدلال والتفكير، وأما الخروج والانحراف عن هذه الفطرة فهو: أمر يطرأ على الفطرة، وانحراف يحصل للشخص بسبب أمر طارئ لقوله عليه الصلاة والسلام " فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء"^(٢).

ويرى أبو جعفر السمناني أن إيجاب الأشعرية للنظر على كل أحد بقية بقيت في المذهب الأشعري بتأثير الاعتزال، وقد صرح عن هذا المعنى بقوله: " . . . إن هذه المسألة بقية في مقالة الأشعري من مسائل المعتزلة . . ."^(٣).

ثالثاً: الذين ذهبوا إلى التفصيل في مسألة إيجاب النظر:

وأما إذا رجعنا إلى الآمدي^(٤)، فإننا نجد - مع قوله بوجوب النظر - إلا أنه لا

(١) صحيح البخاري (كتاب التفسير، باب: لا تبديل لخلق الله) انظر: فتح الباري، لابن حجر، ج ٨، ص ٥١٢.

(٢) صحيح البخاري (كتاب الجنائز، باب: ما قيل في أولاد المشركين). انظر: فتح الباري، لابن حجر، ج ٣، ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

(٣) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ٣٤٩. وقد ذهب الإمام الغزالي إلى أن معرفة الله ضرورة بديهية، وذلك بنور إلهي يقذفه الله في قلب العبد بسبب المجاهدة، وتصفية النفس. وهناك من ذهب إلى أن النظر ليس بشرط في صحة الإيمان؛ بل ليس بواجب أصلاً، وقد اختار هذا القول ابن أبي جمرة، والإمام القشيري والقاضي أبو الوليد بن رشد "الجد" وجماعة.

ولكنني أعرضت عن ذكر أقوالهم؛ لأنهم ليسوا من أساطين علم الكلام؛ بل صوفية وفقهاء. والإمام الغزالي - وإن كان أحد أركان المذهب الأشعري - إلا أنه هنا لا يعبر عن وجهة النظر الأشعرية، وإنما يعبر عن وجهة نظر الصوفية؛ فقد ذكر هذا القول في مصنفاته التي ألفها بعد دخوله في التصوف، فهي - إذن - تعبر عن مذهبه الصوفي!!.

يراجع: قواعد العقائد (مطبوع ضمن أحياء علوم الدين) ج ١، ص ١١٣. المنقذ من الضلال، ص ١٣٠ - ١٤٣.

حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ٥٧.

(٤) هو: علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي، أبو الحسن سيف الدين الآمدي الأصولي المتكلم، ولد سنة إحدى وخمسين وخمسمائة (٥٥١هـ). بمدينة آمد وهي تقع في أعالي منطقة

يقول بإيجابه على كل مكلف - كما يرى جمهور الأشاعرة - ونجده يفصل في المسألة؛ حيث يرى أن النظر واجب؛ ولكن ليس هو الطريق الوحيد لمعرفة الله؛ بل هناك طرق أخرى لتحصيل معرفة الله، ثم من عرف الله بغير النظر، فالنظر في حقه غير واجب.

وقد وضح رأيه في إيجاب النظر بقوله:

"... أجمعت الأمة على وجوب معرفة الله - تعالى - ومعرفة الله لا تتم إلا

بالنظر؛ إذ هي أمر غير بديهي، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب..."^(١).

وقد أكد هذا المعنى بقوله:

"... إن النظر واجب، ... ، ... ، ... ودليل وجوبه: أنه لما نزل قوله

تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾^(٢).

قال عليه السلام: "ويل لمن لأكها بين لحية، ولم يتفكر فيها"^(٣) يوعده على ترك

= شبه الجزيرة شمالي العراق ويحيط بها نهر دجلة. كان حنبلياً ثم تحول إلى مذهب الشافعي. تنقل إلى بغداد ثم مصر، ثم حماء، ثم دمشق، توفي في صفر سنة احدى وثلاثين وستمائة (٦٣١هـ). قال عنه ابن تيمية: "... مع أن الامدي لم يكن أحد في وقته أكثر تبحراً في العلوم الكلامية والفلسفية منه. وكان من أحسنهم اسلاماً، وأمثلهم اعتقاداً..." نقض المنطق ص ١٥٦. ومن تصانيفه في أصول الدين "أبكار الأفكار" وغاية المرام في علم الكلام وفي أصول الفقه الأحكام في أصول الأحكام، ونهاية السؤل في علم الأصول وغيرها.

انظر ترجمته: طبقات الشافعية، ابن قاضي شعبة، ج ١، ص ٤١٠ - ٤١٢.

طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٨، ص ٣٠٦ - ٣٠٨.

(١) أبكار الأفكار، ميكروفيلم بمركز البحث العلمي وحياء التراث بجامعة أم القرى، مصور عن

مكتبة أيا صوفيا بتركيا برقم ٢١٦٥ توحيد، ج ١، ص ١٢٥ ب.

(٢) ذكر المؤلف جزءاً من الآية، وأكملت بقية الآية لتوضيح المعنى؛ سورة آل عمران، آية ١٩٠ -

١٩١.

(٣) قال ابن كثير رواه عبد بن حميد في تفسيره. والطبراني، وابن أبي حاتم، وابن حبان في

صحيحه، ورواه عبد الله بن محمد ابن أبي الدنيا في كتاب التفكير والاعتبار.

تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ٤٤٠ - ٤٤١.

النظر، والتفكر فيها، فدل على وجوبه . . . " (١).

ويقول - أيضاً - " . . . أجمع أكابر أصحابنا والمعتزلة، وكثير من أهل الحق من المسلمين على أن النظر المؤدي إلى معرفة الله - تعالى - واجب؛ غير أن مدرك (أي: طريق إدراك) وجوبه عندنا (٢) الشرع خلافاً للمعتزلة في قولهم: إن مدرك وجوبه العقل دون الشرع . . . " (٣).

وبعد أن وضع الآمدي رأيه في النظر عموماً، أخذ يفصل في المسألة: حيث نجده أكثر دقة، وأقل تشدداً من أولئك المتكلمين الذين زعموا أن من لم يعرف الله بالطرق التي وضعوها، فهو مقلد، والمقلد (٤) مختلف في إيمانه عندهم. وقد وضع هذا المعنى بقوله: " . . . ولكن لا نسلم أنه لا طريق إلى معرفة الله - تعالى - إلا النظر والاستدلال؛ بل إن أمكن حصولها بطريق آخر:

- إما بأن يخلق الله - تعالى - العلم للمكلف بذلك من غير واسطه.

- وإما بأن يخبره من لا شك في صدقه، كالمؤيد بالمعجزات القاطعة.

- وإما بطريق السلوك والرياضة، وتصفية النفس، وتكميل جوهرها، حتى تصير متصله بالعوالم العلوية عالمة بها مطلعة على ما ظهر وبطن، من غير احتياج إلى دليل، ولا تعلم، ولا تعليم . . . " (٥).

ويخالف الآمدي جمهور المتكلمين الذين ذهبوا إلى أن النظر واجب على كل مكلف بعينه؛ وإنما يوجب النظر في حق من لم يعرف الله إلا عن طريقه فهذا محتاج إلى النظر، وأما من عرف الله بأي طريق آخر فالنظر في حقه لا يجب، وقد وضع هذا المعنى بقوله:

(١) الإحكام في أصول الأحكام، ج ٤، ص ٢٢٩.

(٢) يقصد الأشاعرة.

(٣) أبكار الأفكار، ميكروفيلم بمركز البحث العلمي وإحياء التراث بجامعة أم القرى، مصور عن مكتبة أيا صوفيا بتركيا برقم ٢١٦٧ ورقمه بالمركز ٦٠١.

(٤) سيأتي - إن شاء الله - تعريف المقلد، والخلاف في حكم إيمانه ص ٨٣-٩٩ من هذا البحث.

(٥) أبكار الأفكار، ج ١، ص ٩٩ وقد تمت مقابلة النص على نسختين نسخة رقم ١٩٥٤، ونسخة رقم ١٦٠٣. يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٣٥٦.

"... نحن إنما نقول بوجوب النظر في حق من لم يحصل له العلم بالله - تعالى -
بغير النظر، وإلا فمن حصلت له المعرفة بالله بغير النظر، فالنظر في حقه غير
واجب..."^(١).

وإذا رجعنا إلى متأخري الأشعرية، نجد في السنوسية ثلاثة أقوال:
الأول: إن المعرفة في العقائد واجبة على كل أحد وجوب الفروع، سواء كان فيه
أهلية للنظر أم لا، فإن قلد فيها كان مؤمناً عاصياً.
الثاني: إن المعرفة في العقائد واجبة وجوب الفروع: إن كان فيه أهلية للنظر؛
وإلا فلا تجب؛ وعلى هذا فالمقلد:
- إن كان فيه أهلية للنظر يكون مؤمناً عاصياً.
- وإن لم يكن فيه أهلية للنظر كان مؤمناً غير عاص، فالنظر شرط كمال في
صحة الإيمان.

الثالث: إن المعرفة في العقائد واجبة، وجوب الأصول، وحينئذ فالمقلد كافر؛ لأنه
متى قيل هذا الشيء واجب وجوب الأصول فمعناه أن من ترك ذلك يكون كافراً. وهذا
القول مبني على أن النظر شرط في الإيمان، ومهما انتفى الشرط، انتفى المشروط، بمعنى:
أنه لا يوجد الإيمان ولا يتحقق إلا إذا نشأ عن نظر واستدلال.
- وأما إذا نشأ عن تقليد فلا يحصل الإيمان، ويحصل الخلود في النار.
ولكنه رجح القول بخلافه^(٢).

(١) أبكار الأفكار، مخطوط، نسخة رقم (١٩٥٤) ونسخة رقم (١٦٠٣) وقد تمت مقابلة النص
على النسختين، يراجع: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، ج ٧، ص
٣٥٦ - ٣٥٧.

(٢) ينظر: أم البراهين، ص ٥٤ - ٥٧.

جوانب التأثير في مسألة النظر

من خلال العرض السابق نجد تأثير الأشعرية بالطرق الكلامية والمناهج العقلية واضحاً. يتجلى ذلك في الأمور التالية:

- تأثير الأشاعرة بالمعتزلة عندما قالوا: إن معرفة الله نظرية ولا طريق لتحصيلها إلا بالنظر، ومن ثم أوجبوا النظر على كل مكلف.

- النظر الذي أوجبه الأشاعرة، ليس هو النظر الشرعي الذي حث عليه الشرع، ودعا إليه: المتمثل في تدبر آيات الله، والتفكر في مخلوقاته التي بثها في الآفاق وفي الأنفس؛ ولكن النظر الذي يقصده جمهور الأشاعرة هو النظر في أدلتهم التي ابتكروها، وتفننوا في وضع مقدماتها كدليل الحدوث (الجواهر والأعراض).

قال أبو الهذيل العلاف^(١) أن الناظر مطيع قبل أن يعرف^(٢) الله، وقد وافقه على ذلك أصحاب المهلة^(٣) كالنظام والمردار حيث قالوا: "إنه لا يطيع الله - جل ذكره - إلا من قد عرفه، وتقرب إليه بطاعته إلا الناظر المفكر قبل أن يصل إلى المعرفة، فإنه يستحيل أن يفعل النظر الذي هو عندهم طاعة، إلا على الوجه الذي فعله . . ."^(٤).

وقد تأثر بعض الأشاعرة بهذا الرأي؛ يقول عبد القاهر البغدادي: " . . . وقال

(١) هو: أبو الهذيل، محمد بن الهذيل العبدي، مولى لعبد القيس، ولد سنة أربع وثلاثين ومائة (١٣٤هـ) من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، وإليه تنسب فرقة الهذيلية، وكان يلقب بالعلاف، لأن داره بالبصرة كانت في العلافين، أخذ الاعتزال عن عثمان الطويل، وكان النظام من أصحابه، وله مصنفات في دقيق الكلام وحليله، مات وعمره مائة سنة، وقيل مائة وخمس، وذكر المرتضى أنه مات أول أيام المتوكل سنة خمس وثلاثين ومائتين (٢٣٥هـ). المنية والأمل، ص ٤٣ - ٤٧. وينظر:

التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص ٣٨ - ٤٠.

الفرق بين الفرق، ص ١٠٢ - ١١٣.

(٢) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص ١٢٧.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

أهل السنة (أي: الأشاعرة) إن الطاعة لله - عز وجل - ممن لا يعرفه إنما تصح في شيء واحد وهو النظر والاستدلال الواجب عليه قبل وصوله إلى معرفة الله - تعالى - فإن يفعل ذلك يكن مطيعاً لله - تعالى - لأنه قد أمره به. وإن لم يكن قصد بفعله لذلك النظر الأول التقرب به إلى الله عز وجل. ولا تصح منه طاعة الله - تعالى - سواها إلا إذا قصد بها التقرب بها إليه؛ لأنه يمكنه ذلك إذا توصل بالنظر الأول إلى معرفة الله - تعالى - ولا يمكنه قبل النظر الأول التقرب به إليه؛ إذ لم يكن عارفاً به قبل نظره واستدلالة . . . " (١).

- ويذهب القاضي أبوبكر الباقلاني الأشعري إلى أبعد من هذا؛ حيث يوجب على المكلف أن يعرف المبادئ الكلامية التي يتوقف النظر الكلامي عليها. ومن ثم أوجبوا على المكلف أن يحكم طريقة الحدوث (الجواهر والأعراض) وأن يعتقد المقدمات التي يقوم عليها ذلك الدليل، رغم أن تلك المقدمات تصعب على العامة، وتشتمل على مقدمات مجملة تحتاج إلى تفصيل، وبعضها مشتركة تحتل الحق والباطل مما يمنع ثبوت المدعى بها مطلقاً.

- أوجب الأشعرية النظر على كل أحد: تأثراً بالمعتزلة، ومن ثم اختلفوا في إيمان المقلد؛ بل ذهب بعضهم إلى أنه لو مضى زمن يسعه النظر فيه، ولم ينظر فإنه يكون كافراً، يقول الجويني: " . . . ولو انقضى من أول حال التكليف زمن يسع النظر المؤدي إلى المعارف، ولم ينظر مع ارتفاع الموانع، واختزم بعد زمان الإمكان - فهو ملحق بالكفره.

ولو مضى من أول الحال، قدر من الزمان، يسع بعض النظر، ولكنه لم ينظر مقصراً، ثم اختزم قبل مضي الزمان الذي يسع في مثله النظر الكامل، فقد قال القاضي - رضي الله عنه - : يمكن أن يقال إنه لا يلحق بالكفرة؛ إذ تبين لنا بالآخرة، أنه لو ابتدأ النظر، ما كان له في النظر نظرة، ولكان لا يتوصل إلى مطلبه.

وقال: والأصح الحكم بكفره، لموته غير عالم، مع بدو التقصير منه فيما كلف
...»^(١).

وتشدد بعض الأشاعرة فجعل النظر العقلي الكلامي شرطاً في صحة إيمان العبد،
بمعنى أنه لو لم ينظر في طرقهم التي ابتكروها لا يصح إيمانه^(٢).

لقد اعترف بعض الأشاعرة كأبي جعفر السمناني بأن إيجاب الأشاعرة للنظر،
وقولهم بأن معرفة الله نظرية، وإعراضهم عن قال بأنها تحصل لبعض الناس ضرورة
وفطرة فطر الله الخلق عليها - بقية بقيت في المذهب من آثار المعتزلة.

- تأثر الأشاعرة بالمعتزلة حينما قالوا: أول واجب يجب على المكلف هو:
المعرفة، أو القصد إلى النظر، أو الإرادة^(٣)، ...

- ذهب جمهور الأشاعرة إلى أن النظر واجب، وطريق وجوبه هو الشرع؛ ولكن
نفراً منهم تأثر بالمعتزلة فقال هو واجب بالعقل^(٤).

طريق وجوب النظر عند الأشعرية:

لقد استدل جمهور الأشاعرة على إيجاب النظر على كل أحد بمسلكين: أحدهما
نقلي والآخر عقلي.

أما المسلك النقلي فيتمثل في أمرين:

الأول: نصوص الكتاب والسنة التي دعت إلى التفكير والتدبر في آيات الله
ومخلوقاته التي بنها في الآفاق وفي الأنفس^(٥)؛ نحو قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ

(١) الشامل في أصول الدين، ص ١٢٢.

(٢) يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ٥، ص ٢٩٠ - ٢٩٢.

(٣) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٧٢.

(٤) يراجع: ص ٤١ من هذا البحث.

(٥) يراجع: الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ٢٩.

المواقف، ص ٢٨، ٢٩.

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٦٤.

شرح المقاصد، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، ص ٢٦٨.

كَيْفَ خُلِقَتْ^(١).

وقوله تعالى : ﴿قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^(٢).

وقوله : ﴿فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٣). والأمر للوجوب^(٤).

الثاني : الإجماع؛ يقول إمام الحرمين :

"... فإن قال قائل : فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع؟

- قلنا : الدليل عليه إجماع المسلمين على وجوب معرفة الله - تعالى - مع اتفاقهم على أنها من أعظم القرب وأعلى موجبات الثواب..."^(٥).

وقد ذهب جمهور الأشاعرة إلى أن طريق وجوب النظر هو الشرع.

يقول الباقلاني : "... وإذا صح وجوب النظر، فالواجب على المكلف النظر والتفكير في مخلوقات الله، لا في ذات الله، والدليل^(٦) عليه قوله تعالى : ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٧)، ...، ...، ...، وأيضاً قوله تعالى : ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾^(٨).

وقد وضع أن طرق الأدلة "... التي يدرك بها الحق والباطل خمسة أوجه :

١ - كتاب الله.

٢ - سنة رسوله ﷺ - .

(١) سورة الغاشية، الآية ١٧.

(٢) سورة يونس، الآية ١٠١.

(٣) سورة الروم، الآية ٥٠.

(٤) المواقف، ص ٢٩.

(٥) الشامل في أصول الدين، ص ١١٩، ١٢٠.

(٦) الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ٢٩.

(٧) سورة آل عمران، الآية ١٩١.

(٨) سورة الغاشية، الآية ١٧.

٣ - إجماع الأمة.

٤ - ما استخرج من هذه النصوص وبني عليها بطريق القياس والاجتهاد.

٥ - حجج العقول.

قال الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^(١).
وقال - عز وجل - في الأمر باتباع حجة العقل: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾^(٢). وقال: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾^(٣).
وقال: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾^(٤).

وقال: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾^(٥).
وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾^(٦) فأمرنا بالاعتبار والاستبصار ورد الشيء إلى مثله أو الحكم له بحسب نظيره، وهذا هو الحكم، المعقول والتقاضى إلى أدلة العقول^(٧).

ويوضح البغدادي وجهة نظر الأشعرية في الوقت الذي يجب فيه النظر، وطريق وجوبه بقوله:

" وقت صحة الإيمان والمعرفة، وقت كمال العقل، ووقت وجوبهما عند اجتماع العقل والبلوغ، ولا وجوب إلا من جهة الشرع"^(٨).

(١) سورة محمد، الآية ٢٤.

(٢) سورة الذاريات، الآية ٢١.

(٣) سورة الواقعة، الآية ٥٨ - ٥٩.

(٤) سورة آل عمران، الآية ١٩٠.

(٥) سورة يس، الآية ٧٨.

(٦) سورة الروم، الآية ٢٧.

(٧) الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ٢١.

(٨) أصول الدين، ص ٢٥٦ - ٢٥٧؛ ثم ينظر: ص ٢١٢.

ويؤكد إمام الحرمين أن الوجوب لا يعرف إلا عن طريق الشرع، ولهذا قال:
 " . . . والذي اتفق عليه أهل الحق: أنه لا يدرك وجوب واجب في حكم
 التكليف عقلاً. ومدارك موجبات التكليف الشرائع، ولا نتوصل بقضية العقل قبل
 استقرار الشريعة إلى درك واجب، ولا حظر، ولا مباح، ولا ندب . . . " (١).
 ويمضي الرازي في نفس الاتجاه مؤكداً أن النظر واجب بالشرع ويرد على بعض
 الأشاعرة (٢) الذين ذهبوا إلى أنه واجب بالعقل؛ فيقول: " . . . وجوب النظر سمعي
 خلافاً للمعتزلة، وبعض الفقهاء من الشافعية والحنفية " (٣).
 وقد استدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث
 رسولا ﴾؛ ولأن فائدة الوجوب: الثواب والعقاب، ولا يقبح من الله - تعالى - شيء من
 أفعاله، فلا يمكن القطع بالثواب والعقاب من جهة العقل، فلا يمكن القطع
 بالوجوب . . . " (٤).
 ونستخلص - مما سبق - أن جمهور (٥) الأشاعرة قد ذهبوا إلى أن النظر واجب
 بالشرع.

-
- (١) الشامل في أصول الدين، ص ١١٥.
 (٢) حكى عن القفال الشاشي من أصحاب الشافعي، وعن بعض الفقهاء الشافعية: كأبي بكر
 الصيرفي، وأبي العباس بن سريج، وأبي حامد المروزي، وبعض الفقهاء الحنفية القول بوجوب
 المعرفة عقلاً، ومن ثم فالنظر واجب عقلاً، واستعظم بعض الأصوليين أن يكون من كبار
 الشافعية من يقول - أيضاً - بالتحسين والتقبيح العقليين، أو يرد في عباراته ما تؤخذ منه قاعدة
 التحسين والتقبيح.
 يراجع:
 تلخيص المحصل - مطبوع على المحصل للرازي - ص ٦٥.
 البحر المحیط، مخطوط بمركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى
 ٣٣٣/١/١.
 الإبهاج شرح المنهاج، ج ١، ص ١٣٧، ١٣٨.
 (٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٦٤.
 (٤) المصدر نفسه، ص ٦٤.
 (٥) ينظر: أبكار الأفكار، ج ١، ص ٩٩ ميكروفلم بمركز البحث العلمي وإحياء التراث بجامعة أم
 القرى، مصور عن مكتبة أيا صوفيا بتركيا برقم ٢١٦٧ ورقمه بالمركز ٦٠١.

وأما المسلك الثاني، فهو عقلي:

وهذا المسلك هو المعتمد^(١) - عندهم - حيث قالوا: إن معرفة الله - تعالى - واجبة إجماعاً، وهي لا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب. والنظر أمر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة، وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب^(٢).

يقول إمام الحرمين:

"... فإذا ثبت الإجماع فيما قلناه، وثبت بدلالات العقول أن العلوم المكتسبة يتوقف حصولها على النظر الصحيح، وما ثبت وجوبه قطعاً؛ فمن ضرورة ثبوت وجوبه وجوب ما لا يتوصل إليه إلا به. والذي يوضح ذلك: أنه إذا ثبت في الشرع افتقار صحة الصلاة إلى الطهارة، ثم ورد بعد ذلك أمر بالصلاة صحيحة، فالأمر بها يتضمن الأمر بالطهارة..."^(٣).

ويعتمد إمام الحرمين في إيجاب النظر على الدليل العقلي والإجماع، في حين يضعف الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة تأثراً بمذهب المعتزلة في تقديم العقل على النقل ويرى أن النصوص الشرعية ظواهر يتطرق إليها التأويل لا تفيد القطع واليقين. وكذلك يوافقه الإيجي الذي يرى أن النصوص الشرعية لا تخرج عن كونها ظنية^(٤).

يقول إمام الحرمين:

"... وإنما لم نعتصم في إثبات وجوب النظر بظواهر الكتاب والسنة؛ لأن المقصد إثبات علم مقطوع به. والظواهر التي هي عرضة التأويلات لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيات.

(١) المواقف، ص ٢٩.

(٢) الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ١١.

(٣) الشامل في أصول الدين، ص ١٢٠.

(٤) المواقف، ص ٢٩.

ولكن لو استدلت بها، وقرنت استدلالك بها بإجماع الأمة على أنها غير مؤوله؛ بل هي محمولة على ظواهرها، فيحسن الاستدلال على هذا الوجه بظواهر الكتاب...^(١).

وهناك نفر من الأشاعرة قد ذهبوا إلى أن النظر واجب بالعقل تأثراً بالمعتزلة.
يقول البغدادي:

"وقال أبو العباس القلانسي^(٢)، ومن تبعه^(٣) من أصحابنا بوجوب المعارف العقلية على العاقل من جهة العقل...^(٤)."

والخلاف في مسألة طريق وجوب النظر: هل هو عقلي؟ أم شرعي؟ نشأ من الخلاف المبدئي بين الطائفتين حول مسألة التحسين والتقبيح العقليين، فقالت المعتزلة بالوجوب العقلي؛ لأن العقل - عندهم - يحكم بالحسن والقبح على الأشياء ويستقل بادراك حسن الأشياء وقبحها.

(١) الشامل في أصول الدين، ص ١٢٠.

(٢) هو: أبو العباس، أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي من معاصري أبي الحسن الأشعري - رحمه الله - وليس من تلامذته كما توهم البعض، وهو من جلة العلماء الكبار الأثبات، واعتقاده موافق لاعتقاد الأشعري، وله آراء ذكرها المصنفون في كتب الفرق، ينظر: أصول الدين، للبغدادي، ص ٤٠، ٤٥، ٦٧، ٢٥٤. ثم الفرق بين الفرق، للبغدادي ص ٨٠، ٩٦، ٢١٣، ٢٢١. كتاب الإرشاد، للجويني، ص ٣٩٩.

وذكره ابن عساكر في تبين كذب المفترى على أبي الحسن الأشعري، ص ٣٩٨.
(٣) وإلى ذلك ذهب أبو بكر القفال الشاشي، وأبو بكر الصيرفي، وأبو العباس بن سريج، وأبو حامد المروزي، مما دفع بعض الأشاعرة إلى اتهامهم بالميل عن الاعتدال، والقول بمذهب الاعتزال؛ أو الاعتذار عنهم بقولهم: "... إن هذه الطائفة من أصحابنا كانوا قد برعوا، ولم يكن لهم قدم راسخ في الكلام، وطالعوا على الكبر كتب المعتزلة فاستحسنوا عباراتهم غير عالين بما تؤدي إليه مقالاتهم من قبح القول...".

يراجع:

تبين كذب المفترى فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري، ص ١٨٢، ١٨٣.

البحر المحيط - مخطوط - ٣٣٣/١/١.

الإبهاج شرح المنهاج، ج ١، ص ١٣٧، ١٣٨.

(٤) أصول الدين، ص ٢٥٦.

أما الأشاعرة فذهبوا إلى أن وجوب النظر والاستدلال والتفكير طريقه الشرع وحده؛ لأنهم أنكروا التحسين والتقبيح العقليين وقالوا: بأن الحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع.

جوانب التأثير

استدل الأشاعرة على إيجاب النظر بالدليل النقلي، والدليل العقلي؛ ولكن المتأمل يجد أنهم قللوا من شأن الأدلة الشرعية؛ بل ضعفوا الأدلة النقلية، وزعموا أنها ظنية غير قطعية، وأنها ظواهر يتطرق إليها التأويل ويمكن القدح فيها بقوادح^(١) مختلفة، وهذا تأثير واضح بمذهب المعتزلة الذين قدموا العقل على النقل، وجعلوا الدليل العقلي هو الأصل، والنقل فرع له؛ هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى: نجد أن الأشاعرة قد اعتمدوا في إيجاب النظر على الدليل العقلي، فالمعول عليه عندهم في إيجاب النظر على كل أحد هو الدليل العقلي، وإجماع الأمة على أن معرفة الله واجبة، ثم زعموا أنها لا تحصل إلا بالنظر، فهو مقدمة لها، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب.

أول واجب يجب على المكلف عند الأشاعرة:

بعد أن قرر جمهور الأشاعرة وجوب المعرفة الاستدلالية النظرية، وأنه لا طريق لمعرفة الله إلا بالنظر، ومن ثم أوجبوا النظر على كل أحد - تساءلوا عن أول واجب يجب على المكلف ما هو؟.

وقد اختلفت عبارات أئمة المذهب الأشعري في تحديده.

وإذا رجعنا إلى الباجوري - وهو من علماء الأشاعرة المتأخرين نجده يذكر في المسألة اثني عشر قولاً أكثرها للأشاعرة:

(١) يراجع: معالم أصول الدين، ص ٢٤.

ولكن عند التحقيق نجد أن تلك الأقوال متداخلة أو مكررة قال: " . . . وجملة الأقوال في أول الواجبات اثنا عشر قولاً:

أولها: ما قاله الأشعري إمام هذا الفن أنه: المعرفة.

وثانيها: ما قاله الأستاذ أبو إسحاق الاسفراييني، أنه: النظر الموصل للمعرفة - ويعزى للأشعري أيضاً.

وثالثها: ما قاله القاضي الباقلاني أنه أول النظر - أي المقدمة الأولى منه - نحو قولك: العالم حادث، وكل حادث لابد له من محدث، مجموع المقدمتين هو: النظر، والمقدمة الأولى هي: أول النظر.

ورابعها: ما قاله إمام الحرمين أنه: القصد إلى النظر - أي تفريغ القلب عن الشواغل وعزي للقاضي أيضاً.

وخامسها: ما قاله بعضهم أنه التقليد.

وسادسها: أنه النطق بالشهادتين.

وسابعها: ما قاله أبوهاشم من المعتزلة وغيرهم أنه الشك ورد بأنه مطلوب زواله؛ لأن الشك في شيء من العقائد كفر، فلا يكون مطلوباً حصوله.

ولعلمهم أرادوا ترديد الفكر فيؤول إلى النظر.

وثامنها: أنه الإيمان.

وتاسعها: أنه الإسلام.

وهذان القولان متقاربان مردودان باحتياج كل من الإيمان والإسلام للمعرفة.

وعاشرها: اعتقاد وجوب النظر.

وحادي عشرها: أنه وظيفة الوقت كصلاة ضاق وقتها فتقدم.

وثاني عشرها: المعرفة أو التقليد - أي أحدهما لا بعينه فيكون مميزاً بينهما.

والأصح أن أول واجب مقصداً: المعرفة.

وأول واجب وسيلة قريبة: النظر، ووسيلة بعيدة: القصد إلى النظر وبهذا يُجمَعُ

بين الأقوال الثلاثة . . . " (١).

- وذهب بعضهم إلى أن أول واجب يجب على المكلف هو معرفة الله؛ لأنها الأصل؛ ولأن مبنى جميع الواجبات عليها (٢).

- واختار القاضي أبوبكر الباقلاني القول بأنه القصد إلى النظر؛ لأن القصد أول جزء من النظر على الترتيب المشروط (٣) فيه؛ ولهذا يقول الباقلاني: " . . . إن الواجب على المكلف أن يعرف بدء الأوائل والمقدمات التي لا يتم له النظر في معرفة الله - عز وجل - وحقيقة توحيده، وما هو عليه من صفاته التي بان بها عن خلقه، وما لأجل حصوله عليها استحق أن يعبد بالطاعة دون عباده. فأول ذلك القول في العلم وأحكامه . . . " (٤). ثم يمضي في ترتيب تلك الشروط (٥).

- وقال الأستاذ أبوبكر بن فورك: أول واجب على المكلف إرادة النظر؛ إذ الإرادة تتقدم على المراد (٦).

وقال عبد القاهر البغدادي:

" . . . الصحيح عندنا قول من يقول إن أول الواجبات على المكلف النظر والاستدلال المؤديان إلى المعرفة بالله - تعالى - وبصفاته، وتوحيده، وعدله، وحكمته. ثم النظر والاستدلال المؤدي إلى جواز إرسال الرسل منه، وجواز تكليف العباد ما شاء.

ثم النظر المؤدي إلى وجوب الإرسال والتكليف منه.

(١) تحفة المريد شرح جوهرية التوحيد، ص ٣٧، ٣٨.

(٢) الشامل في أصول الدين، ص ١٢٠.

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٦٥.

شرح المقاصد، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، ص ٢٧١.

(٣) الشامل في أصول الدين، ص ١٢١.

(٤) الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ١٣.

(٥) راجع: المصدر نفسه، ص ١٣ - ٢٥.

(٦) الشامل في أصول الدين، ص ١٢١.

ثم النظر المؤدي إلى تفصيل أركان الشريعة، ثم العمل بما يلزمه منها على شروطه . . . " (١).

- وذهب الأستاذ أبو إسحاق الاسفراييني إلى أن النظر في معرفة الله - تعالى - أول واجب؛ لأن معرفة الله تتوقف على النظر، وهو مقدمة لها (٢)

ويؤكد الجويني هذا المعنى بقوله:

" . . . وذهب المحققون إلى أن أول واجب عليه: النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الصانع . . . " (٣).

وذلك لأن النظر يقع قبل المعرفة، وهو واجب اتفاقاً، فأنى يستقيم مع ذلك المصير إلى أن أول الواجبات، المعرفة مع الاعتراف بأن قبلها واجباً!!

ومن قال بأن أول واجب هو المعرفة اعتذر بإنكار وجوب النظر قبل المعرفة؛ ولكن المقصود من النظر هو معرفة الله فعبّر عن المقصود (٤)، " . . . وهذا كما أن القائل يصف الصلاة بالوجوب في مفتتح الوقت في حق المحدث، وإن كان المحدث لا يتوصل إلى إقامة الصلاة إلا بعد الوضوء.

والذي يوضح ذلك: أن الصائرين إلى أن أول واجب هو النظر المؤدي إلى العلم بالله، متجاوزون؛ إذ النظر في العلم بالله، ينبني على ضروب من النظر . . . " (٥).

هذا، وقد اختار إمام الحرمين الجويني في كتابه الإرشاد القول بأن أول واجب هو: القصد إلى النظر؛ ولهذا قال:

" . . . أول ما يجب على العاقل البالغ، باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعاً،

(١) أصول الدين، ص ٢١٠.

(٢) ينظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٦٥.

شرح المقاصد، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، ص ٢٧١.

(٣) الشامل في أصول الدين، ص ١٢٠.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٢٠، ١٢١.

(٥) الشامل في أصول الدين، ص ١٢١.

القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدث العالم . . . " (١).
 ومع ذلك كله، فقد انتهى بعض الأشعرية إلى القول: بأن الخلاف هنا لفظي،
 كإمام الحرمين، والرازي (٢)، وسعد الدين التفتازاني (٣).
 يقول إمام الحرمين: " . . . فاعلموا أن الكلام في هذا الفصل يؤول إلى
 العبارات، وفيها التنازع . . . " (٤).
 ويحرر الإمام الرازي أقوال الأشعرية في هذه المسألة، حيث يذكر أن: " . . .
 منهم من قال: هو: المعرفة، ومنهم من قال: هو النظر المفيد للمعرفة، ومنهم من قال: هو
 القصد إلى هذا النظر، وهذا خلاف لفظي؛ لأنه إن كان المراد منه أول الواجبات

-
- (١) الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ٣.
 (٢) هو: محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التميمي البكري ابن خطيب الري، ولد سنة ثلاث
 وأربعين، وقيل: أربع وأربعين وخمسمائة للهجرة، اشتغل على والده، وكان من تلاميذ البيهقي،
 قرأ الفلسفة، وكان يعظ الناس باللسان العربي والفارسي، جرى بينه وبين المعتزلة مناظرات
 خرج بسببها من خوارزم.
 ومن تصانيفه: "مفاتيح الغيب، والمطالب العالية، نهاية العقول، الأربعين في أصول الدين، محصل
 أفكار المتقدمين والمتأخرين، أساس التقديس، المحصول في أصول الفقه، والبيان ومعالم أصول
 الدين، وشرح الاشارات، شرح أسماء الله الحسنى، توفي بهراه، في يوم الاثنين، يوم عيد الفطر
 سنة ست وستمائة من الهجرة.
 انظر ترجمته:
 طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٨، ص ٨١ - ٩٦.
 طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبه، ج ١، ص ٣٩٦ - ٣٩٨.
 (٣) هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، ولد في صفر سنة (٧٢٢هـ) وتوفي سنة (٧٩٢هـ)
 رحل في طب العلم، وتنقل في بلاد كثيرة، وبرع في عدد من العلوم ومصنفاته اشتهرت في
 البلدان، ومنها المقاصد في علم الكلام، وشرح العقائد النسفية، والرد على زندقه ابن عربي،
 وفي أصول الفقه: التلويح في كشف حقائق التنقيح، وشرح مختصر ابن الحاجب؛ وفي المنطق:
 تهذيب المنطق والكلام، وشرح الرسالة الشمسية.
 انظر ترجمته:
 الدليل الشافي على المنهل الصافي، ج ٢، ص ٧٣٤.
 مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج ١، ص ١٩٠ - ١٩٢.
 (٤) الشامل في أصول الدين، ص ١٢٢.

المقصودة بالقصد الأول، فلا شك أنه هو المعرفة عند من يجعلها مقدورة، والنظر عند من لا يجعل العلم مقدوراً، وإن كان المراد أول الواجبات كيف كانت، فلا شك أنه القصد . . . " (١).

وقال سعد الدين التفتازاني: " . . . والحق أنه إن أريد أول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة، وإن أريد الأعم فهو القصد إلى النظر . . . " (٢).

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٦٥.
 (٢) شرح المقاصد - النسخة المحققة - ج ١، ص ٢٧٢.

المبحث الرابع

النقطة

إن معرفة الله - عز وجل - أعظم المعارف وأهمها على الإطلاق فالذي لا يعرف ربه الذي خلقه لا تنفعه معرفة.

والله - سبحانه - خلق الإنسان لغاية، وأوجده لغرض فإذا لم يعرف خالقه وموجده فأحرى به أن لا يعرف الغاية من خلقه.

ولذلك فإن الله - عز وجل - قد أودع في أعماق الإنسان معرفة بخالقه، وعبودية لبارئه ومصوره تدفعه لعبادته والتقرب إليه.

ثم إذا أرسل الله - عز وجل - رسله إلى عباده كان ما يدعونهم إليه يوافق ما أودع في قلوبهم وغرس في نفوسهم فلا يكون بينهم وبين متابعة الرسل إلا أن يثبت لديهم أنهم رسل الله - عز وجل -.

ولذلك فإن جميع الرسل إنما تبتدئ بدعوة الناس بخالقهم؛ لأن معرفة الله - سبحانه وتعالى - فطرية.

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾^(١).
وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾^(٢).

وقال تعالى: ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَانِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾^(٣).

فإنه لو لم تكن هناك معرفة في القلوب بالخالق لكانت دعوة الرسل غير واضحة؛ لأنها تدعو إلى عبادة من لا يعرف وكان رد الناس عليهم: من هو الله الذي تدعوننا

(١) سورة النحل، الآية ٣٦.

(٢) سورة الأنبياء، الآية ٢٥.

(٣) سورة الزخرف، الآية ٤٥.

إلى عبادته؟.

ولكن ذلك لم يحدث إلا من فرعون الذي جحد الخالق، وادعى الربوبية مع يقينه في قرارة نفسه بكذبه، ووجود الخالق وعبوديته له، ولكن الاستكبار والاستعلاء منعه من الإيمان بالله - عز وجل -.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: "... ولو لم تكن المعرفة ثابتة في الفطرة لكان الرسول إذا قال لقومه: أدعوكم إلى الله لقالوا: مثل ما قال فرعون: وما رب العالمين؟ إنكاراً له وجحداً ، ،".

وفرعون لم يقل هذا لعدم معرفته في الباطن بالخالق؛ لكن أظهر خلاف ما في نفسه

...^(١).

الأدلة على أن معرفة الله فطرية ضرورية:

إن الله - عز وجل - ما كان ليدعو الناس إلى عبادته وهم لا يعرفونه - عز وجل - لأن ذلك يعني دعوتهم إلى مجهول يحتاج أولاً إلى تعريفه ثم الدعوة إلى عبادته. وكم كان يحتاج الرسل إلى تعريف الناس بخالقهم قبل أن يعبدوه لولا أن الله - عز وجل - قد أودع في فطرتهم معرفة خالقهم والقصد إلى تعظيمه وتقديسه. وكون المعرفة بالله فطرة في القلوب مما أكدته القرآن الكريم والسنة النبوية ثم شهد به واقع المجتمعات البشرية.

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم:

الأدلة من القرآن الكريم على أن معرفة الله فطرة فطر الله القلوب عليها قد وردت بأساليب متنوعة، وعبارات مختلفة: كلها تؤكد "فطرية" معرفة الله - عز وجل -.

فمن الأساليب القرآنية ما يلي:-

١ - إثبات ميثاق أزلني أخذ على جميع ذرية بني آدم قبل خروجهم إلى هذه الدنيا كما

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٤٤٠.

يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾^(١).

فالآية تقرر بجلاء ووضوح أن الله - عز وجل - قد أشهد ذرية آدم على ربوبيته - سبحانه وتعالى - فأقروا له بذلك واعترفوا ثم أشهد على هذا الاعتراف.

٢ - الاخبار بأن الدين فطرة في القلوب، وأمر الرسول - ﷺ - باتباعها والتمسك بها، وأن من رحمته - عز وجل - أن جعلها ثابتة في قلوب الناس لا يستطيع أحد تغييرها.

نعم قد تطمس وتغطي ويحصل لها نوع الخراف إلا أنها لا تزول بالكلية لتبقى شاهدة على أهلها يوم القيامة. وإن كان ذلك لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب قبل مجيء الرسل وبلوغ الدعوة؛ لكن الله - عز وجل - جعل ذلك لإقامة الحجة قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٢).

فالآية الكريمة تأمر الرسول - ﷺ - بأن يقيم وجهه للدين وأن هذا الدين فطرة الله التي فطر الناس عليها، أي: خلقهم وأوجدهم متصفين بها وأن هذه الفطرة ثابتة في أعماق النفس البشرية.

٣ - الاخبار عن ميثاق خاص أخذ على الأنبياء غير الميثاق العام، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾^(٣).

(١) سورة الأعراف، الآية ١٧٢، ١٧٣.

(٢) سورة الروم، الآية ٣٠.

(٣) سورة الأحزاب، الآية ٧.

فإن الله عز وجل يذكر بأنه - سبحانه وتعالى - قد أخذ من النبيين ميثاقاً خاصاً ثم خص أولي العزم بالذكر إما لزيادة تشريفهم وإما أنه أخذ منهم ميثاقاً خاصاً، والله أعلم. ولكن الآية تثبت أخذ ميثاق من النبيين وذلك يشعر بأنه كان قبل وجودهم.

ثانياً: الأدلة من السنة:

كما أن القرآن الكريم قد تحدث عن هذه القضية بعدة أساليب، فإن السنة النبوية قد ورد فيها إثبات الفطرة بعدة أساليب كذلك فمنها:

١ - الإشارة إلى الميثاق الأول وإن كانت الأحاديث المرفوعة في هذا الشأن قد ضعفت، ولكن أحاديث إخراج الذرية في الأزل وبيان أهل الجنة من أهل النار مما ثبت في السنة فقد ورد عن جماعة^(١) من الصحابة أن النبي ﷺ قال: "أخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان - يعني عرفة - فأخرج من صلبه كل ذرية ذراها فشرهم بين يديه كالذر ثم كلمهم قبلاً، قال: "ألست بربكم قالوا بلى شهدنا ... إلى نهاية الآية^(٢)."

(١) يراجع: فطرية المعرفة وموقف المتكلمين منها، ص ٣٦ - ٩٨.

(٢) قال الحاكم بعد إirاده لحديث ابن عباس المرفوع: هذا حديث صحيح الاسناد ولم يخرجاه، وقد احتج مسلم بكتثوم بن جبر. (المستدرک ٢٧/١).

ووافقه الذهبي وأعادته في مكان آخر وصححه كذلك ووافقه الذهبي (المستدرک ٢٤٥/٢).

وقال ابن كثير في المرفوع: "فهو باسناد جيد قوي على شرط مسلم"

رواه النسائي وابن جرير والحاكم في مستدركه من حديث حسين بن محمد المروزي به. وقال الحاكم: صحيح الاسناد ولم يخرجاه إلا أنه اختلف فيه على كتثوم بن جبر فروي عنه مرفوعاً وموقوفاً.

وكذا روي عن سعيد بن جبیر عن ابن عباس موقوفاً.

وهكذا رواه العوفي، والوالي، والضحاك، وأبو حمزة عن ابن عباس قوله. وهذا أكثر وأثبت والله أعلم (البداية ٩٠/١).

وأشار كذلك في التفسير إلى من رواه عن كتثوم وابن عباس موقوفاً ثم قال: "فهذا أكثر وأثبت والله أعلم" (التفسير ٢٦٢/٢).

فهو يرجح السند الموقوف لكون رواه أكثر وأثبت ممن رفعوه.

وقال الهيثمي في سند أحمد المرفوع: "رجاله رجال الصحيح" (مجمع الزوائد، ١٨٩/٧).

فالحديث يقرر إخراج الذرية وإشهادهم على أنفسهم.

٢ - إثبات فطرية الدين، وأن كل إنسان يولد على هذه الفطرة ثم يحدث له الانحراف

عنها إذا ولد بين أبوين منحرفين، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال:

قال رسول الله ﷺ: "ما من مولود إلا يولد على الفطرة. فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء. هل تحسون فيها من جدعاء؟".

ثم يقول أبو هريرة - رضي الله عنه - : "فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم"^(١).

= فالحديث دائر بين الرفع والوقف وكلا الأمرين قد صحت به الأسانيد؛ إلا أن الرواة الذين أوقفوه أكثر من الرواة الذين رفعوه إضافة إلى أنه أثبت من حيث العدالة والحفظ. وفي مثل هذا الحال هناك احتمالان:

الأول: أن يكون الرواة الذين رفعوه قد وهموا في رفعه، وأنه إنما جاء موقوفاً.

الثاني: أن يكون الصحابي رواه مرة مرفوعاً، ومرة لم يرفعه فرواه الذين رواه عنه بحسب ما سمعه كل منهم والله أعلم.

والحديث رواه أحمد في المسند ٢٧٢/١. وابن أبي عاصم في السنة ح ٢٠٢. والحاكم في المستدرک ٥٤٤/٢. والبيهقي في الأسماء والصفات ص ٤١٣.

ثم راجع: فطرية المعرفة وموقف المتكلمين منها، ص ٥٣ - ٦٢.

(١) رواه البخاري / ح ١٣٥٩.

طرق حديث أبي هريرة رضي الله عنه:

رواه عنه ثمانية أشخاص وهم:

١ - أبو سلمة رواه البخاري (صحيح البخاري/ ح ١٣٥٩ و ١٣٨٥) ومسلم (صحيح مسلم ح/ ٢٦٥٨).

وأحمد (مسند أحمد ٣٩٣/٢).

٢ - سعيد بن المسيب رواه مسلم (صحيح مسلم/ ح ٢٦٥٨) وأحمد (مسند أحمد/ ح/ ٢٧٥/٢).

وابن حبان (صحيح ابن حبان "الإحسان" ح/ ١٢٨).

واللالكائي (شرح أصول اعتقاد أهل السنة / ح/ ٩٩٤).

٣ - حميد بن عبد الرحمن رواه ابن حبان (صحيح ابن حبان "الإحسان" ح/ ١٣٣) واللالكائي (شرح أصول اعتقاد أهل السنة/ ح ٩٩٥).

فذكر الحديث أن المولود يولد على الفطرة، وإن كان المراد ليس الإسلام الشرعي، ولكن بمعنى معرفة الله - عز وجل - وقصد عبادته والتقرب إليه.

٣ - الإخبار بأن الله - عز وجل - خلق عباده على خلقة مستوية لا عوج فيها، أي:

- = ٤ - أبو صالح السمان، رواه مسلم (صحيح مسلم / ح / ٢٦٥٨).
- وأحمد (مسند أحمد ٢/ ٤١٠، ٤٨١).
- والترمذي (سنن الترمذي / ح / ٢١٣٨).
- وابن حبان (صحيح ابن حبان / ح / ١٢٩).
- ٥ - همام بن منبه. رواه البخاري (صحيح البخاري / ح / ٦٥٩٩) مسلم (صحيح مسلم / ح / ٢٦٥٨).
- وأحمد (مسند أحمد ٢/ ٣١٥).
- واللالكائي (شرح أصول اعتقاد أهل السنة / ح / ٩٩٧).
- ٦ - عبد الرحمن بن يعقوب، رواه مسلم (صحيح مسلم / ح / ٢٦٥٨).
- ٧ - الأعرج. رواه مالك في الموطأ (الموطأ / ح / ٥٢ كتاب الجنائز) وأبوداود (سنن أبي داود / ح / ٤٧١٤).
- وابن حبان (صحيح ابن حبان / ح / ١٣٣).
- واللالكائي (شرح أصول اعتقاد أهل السنة / ح / ٩٩٨).
- ٨ - طاووس، رواه أحمد (المسند / ح / ٣٤٦).
- متون الروايات:
- روايات حديث أبي هريرة رضي الله عنه تكاد تتفق في جميع كلماتها ماعدا كلمات يسيرة نحو (بشركانه) بدل (بمحسانه) أو (كل مولود) بدل (ما من مولود) أو زيادة الآية في بعضها دون بعض. أو عبارة: (حتى تكونوا أئمة الذين تجدعونها).
- ماعدا روايتين فقد ورد فيهما كلمتان تزيد في المعنى:
- الأولى: رواية لمسلم وفيها: (فإن كانا مسلمين فسلم).
- والثانية: رواية الترمذي: (يولد على هذه الملة).
- فإن معنى الرواية (الأولى) أن الفطرة هي سلامة القلب وخلوه من أي اعتقاد سواء كان ذلك إسلاماً أو غيره؛ لأن لفظ الحديث يدل على أن الطفل يكتسب الإسلام من أبيه كما يكتسب غيره ولا فرق.
- وأما الرواية الثانية: فهي على خلاف الرواية الأولى:
- فإنها تدل على أن الطفل يولد على ملة الإسلام، فإن الإشارة بهذه الملة يعني "الإسلام" والطرق الأخرى كلها أجمعت على كلمة الفطرة.
- يراجع: فطرية المعرفة وموقف المتكلمين منها، ص ١٤٤ - ١٤٨.

خلقة القلوب ثم إن الشياطين أفسدت هذه الخلقة وغيرتها أو طمستها وغطتها
بوساوسها ومكرها؛ عن عياض بن حمار المجاشعي أن رسول الله ﷺ قال ذات
يوم في خطبته:

"ألا إن ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علمني يومي هذا: كل مال نخلته
عبداً حلال.

وإنني خلقت عبادي حنفاء كلهم.

وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم.

وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً...^(١).

(١) رواه مسلم / ح / ٢٨٦٥ / وأحمد / ١٦٢ / ٤.

طرق حديث عياض بن حمار:

ورد الحديث من طريقين عن عياض بن حمار:

الأول: رواية مطرف وهذه رواها عنه قتادة أخرجهما مسلم (صحيح مسلم / ح / ٢٨٦٥) من
ثلاث طرق أخرج أحمد أحدها (المسند ١٦٢ / ٤).

ورواها عن مطرف كذلك الحسن البصري أورها ابن عبد البر (التمهيد ٧٤ / ٨).

الثانية: رواها عبد الرحمن بن عائذ أورها ابن عبد البر (التمهيد ٧٣ / ٨).

دراسة المتن:

اختلفت المتن الواردة في الطرق المتقدمة على نوعين:

الأول: فيه "حنفاء" فقط وهي الروايات عن قتادة والتي رواها مسلم وأحمد، ورواية الحسن التي
رواها ابن عبد البر.

الثاني: فيه "حنفاء مسلمين" وهي رواية عبد الرحمن بن عائذ التي رواها ابن عبد البر.

دراسة أسانيد حديث عياض:

١ - روايات مسلم لا تحتاج إلى دراسة؛ ولكن وردت بعض العبارات في رواية قتادة تحتاج إلى
بيان.

قتادة - رحمه الله - من رجال الجماعة وهو ثقة إذا صرح بالسماع وهنا عند مسلم لم يصرح
بالسماع وإنما قال: "عن" وهذا مما يوهم عدم سماعه.

ولكن أورد مسلم في نهاية طريق يحيى بن سعيد قوله: وقال في آخره: قال يحيى: قال شعبة عن
قتادة قال سمعت مطرفاً في هذا الحديث. وهذا يثبت سماعه لهذا الحديث من مطرف.

وكذلك أورد عبد الله بن أحمد بن حنبل عن أبيه أنه قال: ثنا يحيى بن سعيد ثنا سعيد عن قتادة
قال: سمعت مطرفاً في هذا الحديث.

فالحديث يقرر أن أصل الخلق كان على الحنيفية وهي الاستقامة وأن إفسادهم كان من الشياطين شرعت لهم ودفعتهم إلى الشرك بالله - عز وجل - مما يفهم منه أنهم كانوا موحدين وأن الشرك طراً عليهم^(١). وهكذا نجد أن النصوص الشرعية المتقدمة تبطل زعم المتكلمين أن معرفة الله نظرية، وتؤكد أنها فطرية ضرورية. وقد بين بعض زعماء المتكلمين بطلان قولهم إن معرفة الله نظرية فهذا الشهرستاني يرد على المتكلمين، ويقرر أن معرفة الله فطرية ضرورية. قال في مقام رده على أهل التعطيل:

= ففي رواية مسلم أن "شعبة" هو الذي نقل تصريحه بالسماع. وفي المستد أن الذي نقل ذلك: "سعيد" وهو ابن أبي عروبه. فهل هما روايتان؟ أم أن الاسم انقلب في أحدهما؟ ولكن لا يضر ذلك فكلاهما ثقة، وكلاهما من الرواة عن قتادة. ولكن ابن عبد البر - رحمه الله - ذكر ما يخالف ذلك. فقال: "روى هذا الحديث قتادة عن مطرف بن عبد الله بن الشخير عن عياض بن حمار - ولم يسمع قتادة من مطرف، لأن همام بن يحيى روى عن قتادة قال: لم أسمع من مطرف ولكن حدثني ثلاثة: عقبة بن عبد الغافر، ويزيد بن عبد الله بن الشخير، والعلاء بن زياد كلهم يقول: حدثني مطرف بن الشخير عن عياض بن حمار. وهذه الرواية التي ذكرها ابن عبد البر - رحمه الله - لم يذكر سندها حتى يعرف مخرجها فلا ينبغي أن يعارض بها ماورد في الصحيح. ٢ - ورواية الحسن عن مطرف لا بأس بسندها الذي أورده ابن عبد البر وهي توافق رواية قتادة عن مطرف في متنها. ٣ - رواية عبد الرحمن بن عائد في سندها: "محمد بن إسحاق" وهو مدلس كما قال أحمد (التهذيب ٤٣/٩) ومتابعة بكر بن مهاجر له غير نافعة؛ لأنه مجهول فقد ذكره ابن أبي حاتم وسكت عليه مما يدل على جهالته (الجرح والتعديل ٣٩٣/٢) وبهذا يتبين أن هذه الطريق التي أوردها ابن عبد البر - رحمه الله - وفيها زيادة مسلمين لم تصح والله أعلم. وقد أورد ابن عبد البر بعض الروايات التي أراد بها رحمه الله أن يقوي رواية ابن إسحاق؛ ولكنها لا تنهض لما أراد.

راجع: فطرية المعرفة وموقف المتكلمين منها، ص ١٦٠ - ١٦٤.

(١) راجع: المصدر نفسه، ص ١٨ - ١٩.

"... ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع بل هو معترف بالصانع؛ لكنه يحيل سبب وجود العالم على البخت والاتفاق احترازاً عن التعطيل. فما عدت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان على صانع حكيم قادر عليم ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾^(١).

﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾^(٢)
 ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾^(٣).
 إن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء فلا شك أنهم يلوذون إليها في حال الضراء: ﴿دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾^(٤).
 ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَهُهُ﴾^(٥).
 ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع، وإنما ورد بمعرفة التوحيد، ونفي الشرك.

"أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله"^(٦).
 ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^(٧).
 ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد ونفي الشرك...^(٨).
 هذا التقرير الجيد من الشهرستاني في كتاب هو من أواخر كتبه - إن لم يكن آخرها - بعد أن طوف على المذاهب المختلفة يدل على بطلان مذاهب المتكلمين الذين

-
- | | |
|-----|--|
| (١) | سورة إبراهيم، الآية ١٠. |
| (٢) | سورة الزخرف، الآية ٨٧. |
| (٣) | سورة الزخرف، الآية ٩. |
| (٤) | سورة يونس، الآية ٢٢. |
| (٥) | سورة الإسراء، الآية ٦٧. |
| (٦) | رواه البخاري (كتاب الإيمان، باب: فإن تابوا وأقاموا الصلاة، وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم) ينظر: فتح الباري، ج ١، ص ٧٥. |
| (٧) | سورة محمد، الآية ١٩. |
| (٨) | نهاية الاقدام في علم الكلام، ص ١٢٣، ١٢٤، ومعنى هذا الكلام ورد في كتاب قواعد العقائد، للغزالي، ص ١٥٢، ١٥٣. |

تاهوا في أودية المناهج الفلسفية والطرق الكلامية، والمذاهب المخالفة لمذهب السلف الذي بقي على ثباته واستقامته يعود الناس إليه كلما أغيهم المسير وأضناهم الهجير.

وها هو أحد أساطين علم الكلام يعود ليقرر مذهب السلف في مسألة من أهم المسائل التي حدث فيها خلاف بين المتكلمين والسلف مما ترتب عليه أكثر المفاسد العقدية التي اشتملت عليها مذاهب المتكلمين.

ولا شك أن المعتزلة والأشعرية قد جانبوا الصواب عندما قالوا بأن النظر أول واجب يجب على المكلف.

ويتضح بطلان قول المعتزلة والأشعرية في إيجاب النظر على كل أحد، وجعله أول واجب - بالقرآن والسنة وأقوال العلماء.

فالقرآن الكريم يبين أن أول ما استفتح به الرسل دعوتهم إلى الله هو الدعوة إلى عبادة الله وحده، فدل ذلك على أن توحيد الله بالعبادة هو أول واجب يجب على المكلف.

فأول واجب شهادة أن لا إله إلا الله ليس النظر، ولا المعرفة ولا القصد إلى النظر ولا الشك كما هي أقوال لأرباب الكلام المذموم.

والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾^(١).

وقال هود عليه السلام لقومه: ﴿وَإِلَىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾^(٢).

وقال صالح عليه السلام لقومه: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ ۖ﴾^(٣).

وقال شعيب عليه السلام لقومه: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا

(١) سورة الأعراف، الآية ٥٩.

(٢) سورة الأعراف، الآية ٦٥.

(٣) سورة الأعراف، الآية ٧٣.

اللَّهُ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ ﴿١﴾
 وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ أُعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا
 الطَّاغُوتَ﴾ ﴿٢﴾.

وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا
 فَاعْبُدُونِ﴾ ﴿٣﴾.

وقال تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ ﴿٤﴾.

وأما الدليل من السنة، فقولہ ﷺ في حديث معاذ لما بعثه إلى اليمن حيث قال:
 (إنك تقدم على قوم أهل كتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله، فإذا عرفوا الله
 فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم، فإذا فعلوا الصلاة
 فأخبرهم أن الله فرض عليهم زكاة من أموالهم، وترد على فقرائهم، فإذا أطاعوا بها فخذ
 منهم وتوق كرائم أموال الناس... ﴿٥﴾).

كذلك قول الرسول ﷺ: " . . . أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله
 إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا
 مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله . . . " ﴿٦﴾.

ونستخلص مما سبق أن المتكلمين قد جانبوا الصواب عندما قالوا: إن أول واجب
 يجب على المكلف هو النظر، فهذا قول محدث في الأمة؛ لأن من كان له أدنى معرفة
 بسيرة الرسول في دعوة الناس، يعلم أنه لم يدع أحداً من الخلق إلى النظر ابتداءً، ولا إلى

(١) سورة الأعراف، الآية ٨٥.

(٢) سورة النحل، الآية ٣٦.

(٣) سورة الأنبياء، الآية ٢٥.

(٤) سورة محمد، الآية ٤٧.

(٥) رواه البخاري (كتاب الزكاة، باب: لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة) ينظر: فتح
 الباري، ج ٣، ص ٣٢٢.

(٦) رواه البخاري (كتاب الإيمان، باب: فإن تابوا وأقاموا الصلاة، وآتوا الزكاة، فخلوا سبيلهم)
 ينظر: فتح الباري، ج ١، ص ٧٥. ورواه مسلم (كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى
 يقولوا لا إله إلا الله) ج ١، ص ٢٠٦، ٢٠٧.

مجرد إثبات أن للعالم صانعاً - كما هو منهج المتكلمين - بل أول ما دعاهم إليه هو الشهادتان، وبذلك كتب كتبه إلى الملوك، وبعث بعوثة، وأمر أصحابه.

فأول واجب يجب على المكلف هو شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وليس أول واجب هو النظر، أو القصد إلى النظر، أو المعرفة، أو الشك كما هي أقوال أهل الكلام من المعتزلة والأشاعرة.

قال الإمام النووي عند ذكره حديث النبي ﷺ: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به..."^(١).

"... فيه دلالة ظاهرة لمذهب المحققين والجماهير من السلف والخلف أن الإنسان إذا اعتقد دين الإسلام اعتقاداً جازماً لا تردد فيه كفاه ذلك وهو مؤمن من الموحدين، ولا يجب عليه تعلم أدلة المتكلمين، ومعرفة الله - تعالى - بها. خلافاً لمن أوجب ذلك وجعله شرطاً في كونه من أهل القبلة وزعم أنه لا يكون له حكم المسلمين إلا به. وهذا المذهب هو قول كثير من المعتزلة وبعض أصحابنا المتكلمين، وهو خطأ ظاهر..."^(٢).

والحق أن بعض الأشاعرة أصاب الحق عندما أعرض عن إيجاب النظر، فأبو جعفر السمناني خالف الأشاعرة والمعتزلة وأنكر إيجاب النظر على كل أحد، ونقد الأشاعرة في إيجاب النظر وجعلهم إياه أول واجب، وأكد أن هذا القول بدعة، وبقية بقيت في المذهب الأشعري من آثار الاعتزال؛ ولهذا قال:

"... إن هذه المسألة بقية في مقالة الأشعري من مسائل المعتزلة..."^(٣).

وقد وضع شيخ الإسلام ابن تيمية^(٤) - رحمه الله - وجهة نظر أهل السنة

(١) صحيح مسلم (كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١، ص ٢١٠.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١، ص ٢١٠ - ٢١١.

(٣) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ٣٤٩.

(٤) هو شيخ الإسلام، تقي الدين، أبو العباس، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله ابن أبي القاسم الخضر بن محمد بن الخضر بن علي بن عبد الله بن تيمية.

والجماعة في هذه المسألة بقوله:

"... النظر لا ريب في صحته في الجملة، وأنه إذا كان في دليل أفضى إلى العلم بالمدلول، وإذا كان في آيات الله، أفضى إلى الإيمان به، الذي هو رأس العبادة، كما أن العبادة والإرادة، لا ريب في صحتها في الجملة، وأنها إذا كانت على منهاج الأنبياء أفضت إلى رضوان الله؛ لكن عليك أن تفرق بين الآيات وبين القياس..."^(١)

ويسير ابن تيمية على هدي القرآن والسنة، ومنهج السلف وإجماعهم على أن أصل المعرفة بالله، هو أمر فطري مغروس في النفس وقد حصل بلا واسطة، أو تأثير من خارج^(٢)؛ ولكن النظر عبارة عن تبصره وتذكرة لما يعرض على هذه الفطرة من الغفلة والنسيان والجهل، أو انحراف بسبب الشيطان أو عامل آخر من عوامل فساد الفطرة.

= ولد بحران من أعمال تركيا في اليوم العاشر من ربيع الأول سنة إحدى وستين وستمائة للهجرة، ويوافق مولده يوم الخامس والعشرين من شهر يناير لعام ١٢٦٣ للميلاد. اعتنى بالحدیث ودراسة الأسانید، وقد نظر في علم الكلام والفلسفة وبرز في ذلك على أهله، ورد على رؤسائهم وأكابرهم، أمده الله بسرعة الحفظ، وفاق الناس في معرفة الفقه واختلاف المذاهب، وفتاوى الصحابة والتابعين، بحيث إنه إذا أفتى لم يلتزم بمذهب بل بما يقوم دليله عنده، وقد اجتمعت فيه شروط الاجتهاد على وجهها، ناظر العلماء ورد على أهل البدع والأهواء وقد جاهد التار فكان بطلاً شجاعاً في القول والعمل، وقد أوغر بنقده الفرق الدينية والمذاهب الفقهية وأهل الأهواء فتألبوا عليه وسجن مرة بالشام ومصر وانتهى به المطاف إلى أن مات مسجوناً في قلعة دمشق رحمه الله. وكانت وفاته في وقت السحر ليلة الإثنين العشرين من ذي القعدة سنة ثمان وعشرين وسبعمائة للهجرة (٧٢٨هـ) فكان عمره سبعمائة وستين سنة قضاه في العلم والعمل والجهاد.

من مؤلفاته: درء تعارض العقل والنقل، النبوات، منهاج السنة، بيان تلبیس الجهمیة، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، الرد على المنطقيين، نقض المنطق، الصفدية، الاستقامة، جامع الرسائل، مجموع الفتاوى.

انظر: ترجمته: شذرات الذهب، ج ٦، ص ٨٢. العقود الدرية ص ٢. الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية، ص ١٨. البداية والنهاية، ج ١٣، ص ٨٤؛ الكامل في التاريخ، ج ١٢، ص ٣٥٨؛ أسماء مؤلفات ابن تيمية، لابن القيم، ص ٨ - ٢٩.

(١) مجموع الفتاوى، ج ٢، ص ٧٤.

(٢) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٥٣١.

قال ابن تيمية:

"... فيكون كما قال تعالى: ﴿تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾^(١) تبصرة: إذا قدر أنه مس طيف من الشيطان فشككه فيما عرفه أو لا، فإذا رأى آياته المستلزمة لوجوده، كان ذلك تبصرة من ذلك الطيف..."^(٢).

ويرى ابن تيمية أن الأدلة نوعان:

- أقيسة

- وآيات

ثم يفرق بين آيات الله القولية والفعلية التي تدل على ربوبيته، وبين الأقيسة. ثم يفضل الآيات على الأقيسة؛ لأن الآيات تدل عليه سبحانه وتهدي إلى معرفته جل وعلا. وأما الأقيسة فلا تدل على معنى معين، وإنما تدل على معنى كلي لا يمنع تصوره من وقوع الشراكة فيه وقد وضح - رحمه الله - هذا المعنى بقوله:

"... إذا قيل: هذا محدث. وكل محدث فله محدث قديم، أو: كل ممكن فلا بد له من واجب، فإنما يدل على قديم واجب الوجود بنفسه لا يدل على عينه، بل نفس تصور هذا لا يمنع من وقوع الشراكة فيه.

فإذا قدر أنه عرف أنه واحد لا يقبل الشراكة، فإنه لم تعرف عينه، فلا بد أن تعرف عينه بغير هذه الطريق، والآيات تدل على عينه، لكن كون الآية دليلاً على عينه مشروطة بمعرفة عينه قبل، إذ لو لم تعرف عينه لم يعرف أن هذه الآية مستلزمة لها.

فعلم أنه في الفطرة معرفة بالخالق نفسه، بحيث يميز بينه وبين ما سواه..."^(٣).

وإذا كانت المعرفة تحصل بالفطرة، فما دور النظر في الدليل إذن؟.

إن النظر في الدليل يذكر بمعرفة سابقة كمن ذكر بشيء فتذكره بعد النسيان وكذلك فإن تظافر الأدلة، وكثرتها على مدلول واحد يزيد العلم بالمدلول ويثبت اليقين

(١) سورة ق، آية ٨.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٥٣١.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٥٣٢.

به، أو أن النظر يؤكد العلم، يقول ابن تيمية:
 " . . . إن النظر وكَدَّ ذلك العلم أو أحضره في النفس بعد ذهول النفس عنه،
 وهذا مما يبين لك أن كثيراً من النظائر يظنون أنهم لم يعرفوا الله بالطريق المعين من النظر
 الذي سلكوه، وقد يكون صحيحاً، وقد يكون فاسداً.
 - فإن كان فاسداً فهو لا يوجب العلم، وهم يظنون أن العلم إنما حصل به، وهم
 غالطون؛ بل العلم قد حصل بدونه.
 وإن كان صحيحاً، فقد يكون مؤكداً للعلم ومحضراً له، ومبيناً له؛ وإن كان
 العلم حاصلًا بدونه.

هذه الأمور من تصورها حق التصور تبين له حقيقة الأمر في أصول العلم، وعلم
 أن من ظن أن الأمر الذي يعرفه عامة الخلق، وهو أجل المعارف عندهم، من حصره في
 طريق معين لا يعرفه إلا بعضهم كان جاهلاً، لو كان ذلك الطريق صحيحاً، فكيف إذا
 كان فاسداً . . . " (١).

ويذكر ابن تيمية (٢) النوع الثاني من الأدلة الدالة على الرب - سبحانه - وهي:
 الآيات القولية والفعلية.

فأما الآيات القولية فتشمل آيات القرآن التي فيها جدال بالحق، وبراهين ساطعة،
 وأدلة قاطعة، تضطر العقول إلى التسليم والنفوس إلى اليقين. مثل قوله تعالى:

﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَكَّرُوا﴾ (٣).

وقوله: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا
 كُفُورًا﴾ (٤).

وقوله: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (٥).

(١) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٥٣٤ - ٥٣٥.

(٢) يراجع: تلبیس الجهمیة، ج ٢، ص ٤٧٤.

(٣) سورة الإسراء، الآية ٤١.

(٤) سورة الإسراء، الآية ٨٩.

(٥) سورة محمد، الآية ٢٤.

وقوله: ﴿وَصَرَفْنَا الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾^(١).

وقوله: ﴿انْظُرْ كَيْفَ نَصَرَفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ﴾^(٢).

وقوله: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَنْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شِيعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ انْظُرْ كَيْفَ نَصَرَفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾^(٣).

وأما الآيات الفعلية فتشمل النظر والتفكير في آيات الله ومخلوقاته التي بثها في الآفاق، وفي الأنفس بصائر ودلائل تدل على وجوده، وأكبرها السموات والأرض، وأعظمها الليل والنهار والشمس والقمر، كما قال سبحانه: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾^(٤).

وقوله سبحانه: ﴿نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَضَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ إِنْهَا لَمُغْرَمُونَ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذَكُّرًا وَمَتَاعًا لِلْمُقَرَّبِينَ فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾^(٥).

قال ابن تيمية:

"... فالآيات الدالة على الرب - تعالى - : آياته القوليّة التي تكلم بها

كالقرآن، وآياته الفعلية التي خلقها في الأنفس والآفاق، تدل عليه وتحصل بها التبصرة

(١) سورة الأحقاف، الآية ٢٧.

(٢) سورة الأنعام، الآية ٤٦.

(٣) سورة الأنعام، الآية ٦٥.

(٤) سورة الذاريات، الآية ٢٠، ٢١.

(٥) سورة الواقعة، الآية ٥٧ - ٧٤.

والذكرى، وإن كان الرب - تعالى - قد عرفته الفطرة قبل هذا، ثم حصل لها نوع من الجهل، أو الشك، أو النسيان، ونحو ذلك . . . " (١).

ويرد ابن تيمية - رحمه الله - على الذين زعموا أن أهل السنة أعرضوا عن النظر والتدبر والتفكير والاستدلال، وأهملوا دلالة العقل، واعتمدوا على التقليد؛ فيقول رحمه الله:

" . . . ومن العجب: أن أهل الكلام يزعمون أن أهل الحديث والسنة، أهل تقليد ليسوا أهل نظر واستدلال، وأنهم ينكرون حجة العقل. وربما حكى إنكار النظر عن بعض أئمة السنة، وهذا مما ينكرونه عليهم.

- فيقال لهم: ليس هذا بحق، فإن أهل السنة والحديث لا ينكرون ما جاء به القرآن، هذا أصل متفق عليه بينهم. والله قد أمر بالنظر والاعتبار والتفكير والتدبر في غير آية، ولا يعرف عن أحد من سلف الأمة ولا أئمة السنة وعلمائها: أنه أنكر ذلك؛ بل كلهم متفقون على الأمر بما جاءت به الشريعة، من النظر والتفكير والاعتبار والتدبر وغير ذلك.

ولكن وقع اشتراك في لفظ "النظر" و "الاستدلال" ولفظ "الكلام" فإنهم أنكروا ما ابتدعه المتكلمون من باطل نظرهم وكلامهم واستدلّاهم فاعتقدوا أن إنكار هذا مستلزم لإنكار جنس النظر والاستدلال . . . " (٢).

ومما سبق يتضح لنا أن النقد يتوجه إلى أولئك المتكلمين الذين زعموا أن معرفة الله نظرية، ولا سبيل لتحصيلها إلا بالنظر والاستدلال، ومن ثم أوجبوا النظر على كل أحد، ثم أوغلوا في هذا الرأي إلى درجة الغلو؛ حيث اختلفوا في إيمان من لم ينظر؛ بل بلغ بهم التعصب إلى القول بأن من لم يعرف الله بالطرق التي وضعوها، والأدلة التي ابتكروها لا يصح إيمانه ويحكي ابن تيمية هذه البدعة ويرد عليها بقوله:

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٥٣٣ - ٥٣٤.

(٢) نقض المنطق، ص ٤٧.

"... المشهور عند النظر أن العلم بالصانع إنما يحصل بالنظر والاستدلال، وهو ترتيب الأقيسة العقلية..."^(١).

ويجب عن ذلك بقوله:

"... ليس هذا قول أحد من سلف الأمة ولا أئمتها، ولا قاله أحد من الأنبياء والمرسلين، ولا هو قول كل المتكلمين ولا غالبهم؛ بل هذا قول محدث في الإسلام ابتدعه متكلموا المعتزلة ونحوهم من المتكلمين الذين اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمهم، وقد نازعهم في ذلك طوائف من المتكلمين، ... ، وقالوا: بل الإقرار بالصانع فطري ضروري بديهي لا يجب أن يتوقف على النظر والاستدلال؛ بل قد يقولون يمتنع أن يحصل بالقياس والنظر، وهذا قول جماهير الفقهاء والصوفية وأهل الحديث والعامة وغيرهم؛ بل قد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أن معرفة الله والإقرار به لا يقف على هذه الطرق التي يذكرها أهل طريقة النظر؛ بل بعض هذه الطرق لا تفيد عندهم المعرفة فضلاً عن أن يكون الله لا يقرب به مقر، ولا يعرفه عارف إلا بالطريقة المشهورة له من إثبات حدوث العالم بحدوث صفاته مع دعواهم أن الله لا يعرف إلا بهذه الطريقة..."^(٢).

ولا شك أن هناك فرقاً شاسعاً بين النظر الشرعي الذي حث عليه القرآن وبين النظر في الأقيسة العقلية والاستدلال بالمنهج الكلامية التي تكلف المتكلمون أيما تكلف في وضع مقدماتها، وتفننوا في دفع ما يرد عليها من معارضات، ثم زعموا أن هذه الطريقة واجبة في الدين؛ بل زعموا أن النظر فيها أول الواجبات يقول ابن تيمية - رحمه الله -:

"... وإيجاب النظر مطلقاً غير إيجاب النظر في الطريق المعين، طريقة كون الأعراض حادثة وهي لازمة للأجسام"^(٣)، فإن هذه لا يقول بوجوبها على المسلمين أحد

(١) بيان تلبس الجهمية، ص ٤٧٣.

(٢) بيان تلبس الجهمية، ج ٢، ص ٤٧٣.

(٣) سيأتي إن شاء الله نقد هذه الطريقة بالتفصيل ص من هذا البحث ٤٤٦ - ٤٦٣.

من أئمة المسلمين، الذين يعرفون ما جاء به الرسول ﷺ ويتبعونه، إذ كان معلوماً بالاضطرار لكل من عرف ذلك أن الرسول ﷺ لم يوجب النظر في هذه الطريقة، بل ولا دل على صحتها، بل ما أخبر به يناقض موجبها، وهي وإن جعلها من جعلها من أهل الكلام المحدث أصلاً في معرفة الصانع وصفاته، وصدق رسله، فهي عند التحقيق تناقض معرفة الصانع، ومعرفة صفاته وصدق رسله . . . " (١).

فالشهادتان هما أصل الدين وحقيقته؛ قال شيخ الإسلام ابن تيمية:

" . . . فمعنا أصلان عظيمان:

- أحدهما: أن لا نعبد إلا الله.

- والثاني: أن لا نعبد إلا بما شرع، لا نعبده بعبادة مبتدعة.

وهذان الأصلان هما تحقيق (شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول

الله) . . . " (٢).

وعلى هذا فأصل الدين وحقيقته هو الإيمان بالوحدانية، والإيمان بالرسالة، أي

شهادة أن لا إله إلا الله، وشهادة أن محمداً رسول الله عن علم ويقين وإخلاص وعمل.

يقول ابن تيمية:

" . . . فهذا أصل عظيم، على المسلم أن يعرفه؛ فإنه أصل الإسلام الذي يتميز

به أهل الإيمان من أهل الكفر، وهو الإيمان بالوحدانية والرسالة: شهادة أن لا إله إلا الله،

وأن محمداً رسول الله " (٣).

ويرى ابن تيمية أن المتكلمين: معتزلة وأشاعرة وغيرهم قد وقعوا في الاختلال

بحقيقة هذين الأصلين، أو أحدهما، وهم يحسبون أنهم في غاية التوحيد والتحقيق، والعلم

والمعرفة؛ ذلك بأن المتكلمين غاية بحثهم وثمره جهدهم من الأدلة على حدوث العالم،

وإثبات وجود الصانع هو الوصول إلى أن لهذا الكون خالقاً. وليس هذا المطلوب هو

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٣٥٨.

(٢) مجموع الفتاوى، ج ١، ص ٣٣٣.

(٣) الرسالة التدمرية، ص ١٢٣.

غاية التوحيد. بل يبقى تحقيق توحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات^(١).

قال ابن تيمية:

"... فإقرار المشرك بأن الله رب كل شيء، ومليكه، وخالقه: لا ينجيه من عذاب الله، إن لم يقترن به إقراره بأنه لا إله إلا الله، فلا يستحق العبادة أحد إلا هو. وأن محمداً رسول الله، فيجب تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر. فلا بد من الكلام في هذه الأصلين:-

الأصل الأول: "توحيد الألوهية" فإنه سبحانه أخبر عن المشركين ... ، بأنهم أثبتوا وسائط بينهم وبين الله، يدعونهم ويتخذونهم شفعاء بدون إذن الله، قال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتُبْتُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾^(٢) فأخبر أن هؤلاء الذين اتخذوا هؤلاء شفعاء مشركون. ... ،

ومن تحقيق التوحيد: أن يعلم أن الله - تعالى - أثبت له حقاً لا يشركه فيه مخلوق؛ كالعبادة والتوكل، والخوف والخشية، والتقوى، كما قال تعالى: ﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ فَتَقَعُدَ مَذْمُوماً مَكْذُوباً﴾^(٣).

الأصل الثاني:

حق الرسول - ﷺ - .

فعلينا أن نؤمن به ونطيعه ونتبعه، ونرضيه ونحبه ونسلم لحكمه، وأمثال ذلك، قال تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾^(٤). وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ﴾^(٥). ... ،

(١) يراجع: التدمرية، ص ١١٥ - ١٢١.

(٢) سورة يونس، الآية ١٨.

(٣) سورة الإسراء، الآية ٢٢.

(٤) سورة النساء، الآية ٨٠.

(٥) سورة التوبة، الآية ٦٢.

وقال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^(١).

وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾^(٢) . . . " (٣).
وبناء على ما سبق فإن دلائل الكتاب والسنة، وأحداث السيرة كلها تدل على أن أول واجب يجب على المكلف هو الشهادتان، وليس النظر، أو القصد إلى النظر، أو الشك.

قال ابن تيمية:

" . . . ولهذا كان المحققون على أن الشهادتين أول واجبات الدين، كما عليه خلاص أهل السنة . . . " (٤).

ويحدد ابن تيمية الاعتقاد الذي يجب على المكلف.

- ويحدد العلم الذي يجب عليه تعلمه.

- وما هو العلم المرغب فيه؟

فيبين أن الذي يجب على المكلف اعتقاده فيه إجمال وتفصيل.

أما الاعتقاد الجمل " . . . فإنه يجب على المكلف أن يؤمن بالله ورسوله، ويقر بجميع ما جاء به الرسول: من أمر الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وما أمر به الرسول ونهى؛ بحيث يقر بجميع ما أخبر به وما أمر به، فلا بد من تصديقه فيما أخبر، والانقياد له فيما أمر . . . " (٥).

- وأما الاعتقاد المفصل فيجب على " . . . كل مكلف أن يقر بما ثبت عنده؛ من أن الرسول أخبر به وأمر به، وأما ما أخبر به الرسول ولم يبلغه أنه أخبر به؛ ولم يمكنه العلم بذلك؛ فهو لا يعاقب على ترك الإقرار به مفصلاً، وهو داخل في إقراره بالجمل

(١) سورة النساء، الآية ٦٥.

(٢) سورة آل عمران، الآية ٣١.

(٣) الرسالة التدمرية، ص ١٢٤ - ١٢٩.

(٤) مجموع الفتاوى، ج ١، ص ٧٦.

(٥) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٢٧.

العام، ثم إن قال خلاف ذلك متأولاً كان مخطئاً يغفر له خطأه؛ إذا لم يحصل منه تفريط ولا عدوان.

ولهذا يجب على العلماء من الاعتقاد ما لا يجب على آحاد العامة، ويجب على من نشأ بدار علم وإيمان من ذلك ما لا يجب على من نشأ بدار جهل. وأما ما علم ثبوته بمجرد القياس العقلي دون الرسالة، فهذا لا يعاقب إن لم يعتقدّه . . . " (١).

ويبين ابن تيمية العلم الذي يجب على المكلف تعلمه، فذلك العلم يتنوع .
قال: "... فإنه يجب على كل مكلف أن يعلم ما أمر الله به، فيعلم ما أمر بالإيمان به وما أمر بعلمه؛ بحيث لو كان له ما تجب فيه الزكاة لوجب عليه تعلم علم الزكاة، ولو كان له ما يحج به، لوجب عليه تعلم علم الحج، وكذلك أمثال ذلك.

ويجب على عموم الأمة علم جميع ما جاء به الرسول ﷺ بحيث لا يضيع من العلم الذي بلغه النبي ﷺ أمته شيء، وهو ما دل عليه الكتاب والسنة؛ لكن القدر الزائد على ما يحتاج إليه المعين فرض على الكفاية: إذا قامت به طائفة سقط عن الباقي . . . " (٢).

ويوضح ابن تيمية العلم المرغَّب فيه جملة، "... فهو العلم الذي علَّمه النبي ﷺ أمته؛ لكن يرغب كل شخص في العلم الذي هو إليه أحوج؛ وهو له أنفع، وهذا يتنوع؛ فرغبة عموم الناس في معرفة الواجبات، والمستحبات من الأعمال والوعود والوعيد أنفع لهم. وكل شخص منهم يرغب في كل ما يحتاج إليه من ذلك، ومن وقعت في قلبه شبهة فقد تكون رغبته في عمل ينافيها أنفع من غير ذلك . . . " (٣).

والحق أن المتكلمين أخطأوا حينما أوجبوا النظر على كل أحد توصلاً لمعرفة الله بحجة أن معرفة الله عند المعتزلة لا تحصل إلا بدليل العقل، وأن جميع الشرائع من فعل وقول لا تجب إلا بعد معرفة الله ومعرفة الله لا تحصل إلا بالنظر، ومن ثم زعموا أن

(١) مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ٣٢٧، ٣٢٨.

(٢) مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ٣٢٨، ٣٢٩.

(٣) مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ٣٢٩.

النظر أول الواجبات العقلية؛ وإلا يلزم إفحام الأنبياء. إذ يقول المكلف لا انظر ما لم يجب عليّ النظر؛ ولا يجب النظر إلا بعد ثبوت الشرع، ولا يثبت صدق الرسول وثبوت الشرع إلا بعد النظر^(١).

وكذلك قال بعض الأشاعرة معرفة الله لا تحصل إلا بالنظر، ولو حصلت بغيره لسقط التكليف بها^(٢).

- فيقال معرفة الله عند من سلمت فطرته تحصل بديهية وضرورة فطرة غرسها الله في نفس كل مولود. ".... وليس فيما قص الله علينا من أخبار الرسل أن منهم أحداً أوجبها؛ بل هي حاصلة عند الأمم جميعهم. ولكن أكثر الرسل افتتحوا دعوتهم بالأمر بعبادة الله وحده دون ما سواه كما أخبر الله عن نوح، وهود، وصالح، وشعيب. وقومهم كانوا مقرين بالخالق؛ لكن كانوا مشركين يعبدون غيره، كما كانت العرب الذين بعث فيهم محمد ﷺ"....^(٣).

ويؤكد هذا المعنى بقوله:

".... والنبي ﷺ لم يدع أحداً من الخلق إلى النظر ابتداء، ولا إلى مجرد إثبات الصانع، بل أول ما دعاهم إليه الشهادتان، وبذلك أمر أصحابه"....^(٤).

ويتصدى ابن تيمية بنقده إلى أولئك المتكلمين الذين أوجبوا النظر في دليل الحدوث، وسائر طرقهم الكلامية على كل أحد، وزعموا أن معرفة الله لا تحصل إلا بهذا النظر.

يقول ابن تيمية:

".... والمقصود هنا أن هؤلاء الذين قالوا: معرفة الرب لا تحصل إلا بالنظر ثم قالوا: لا تحصل إلا بهذا النظر، هم من أهل الكلام الجهمية القدرية ومن تبعهم. وقد

(١) يراجع: المواقف، ص ٣٢.

(٢) يراجع: الشامل في أصول الدين، ص ١١٦، ١١٩.

(٣) مجموع الفتاوى، ج ١٦، ص ٣٣٢.

(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٦.

اتفق سلف الأمة وأئمتها وجهور العلماء من المتكلمين وغيرهم، على خطأ هؤلاء في إيجابهم هذا النظر المعين، وفي دعواهم أن المعرفة موقوفة عليه. إذ قد علم بالاضطرار من دين الرسول ﷺ أنه لم يوجب هذا على الأمة ولا أمرهم به؛ بل ولا سلكه هو ولا أحد من سلف الأمة في تحصيل هذه المعرفة^(١).

وذلك لأن معرفة الله في حق أكثر الناس تدرك بمقتضى الفطرة السليمة التي فطر الله الخلق عليها، فلا يحتاجون إلى نظر واستدلال وتفكر.

ولكن تلك الفطرة قد يعرض لها من الأسباب ما يفسدها، ويحرفها عن الحق والتوحيد إلى الشرك، أو الإلحاد، أو اليهودية، أو النصرانية وحينئذ تكون تلك الفطرة فطرة مريضة تحتاج إلى علاج يردها إلى الحق. وعلاجها يكون: بعرض الأدلة، والبراهين الباهرة التي بثها الله في الآفاق وفي الأنفس للدلالة على وجوده - سبحانه - .

قال ابن تيمية:

"... إن الاقرار بالخالق فطري ضروري، في جبال الناس؛ لكن من الناس من فسدت فطرته، فاحتاج إلى دواء، بمنزلة السفسطة التي تعرض لكثير من الناس في كثير من المعارف الضرورية، ...، ...، هؤلاء يحتاجون إلى النظر، وهذا الذي عليه جمهور الناس: أن أصل المعرفة قد يقع ضرورياً فطرياً، وقد يحتاج فيه إلى النظر والاستدلال"^(٢).

ونستخلص - من هذا النص - أن ابن تيمية لا يمنع النظر مطلقاً؛ بل يرى أن الحاجة قد تكون إليه ماسة، وذلك عند فساد الفطرة، حينئذ يكون النظر بمثابة العلاج لتلك الفطرة المريضة، التي انحرفت عن جادة الصواب.

يقول ابن تيمية:

"... وهذا كما أن الذين أوجبوا النظر، وقالوا: لا يحصل العلم إلا به مطلقاً، أخطأوا. والذين قالوا: لا حاجة إليه بحال، بل المعرفة دائماً ضرورية لكل أحد في كل

(١) مجموع الفتاوى، ج ١٦، ص ٣٣٠.

(٢) جامع الرسائل، المجموعة الأولى، ص ١٤.

حال أخطأوا، بل المعرفة وإن كانت ضرورية في حق أهل الفطر السليمة، فكثير من الناس يحتاج فيها إلى النظر، والإنسان قد يستغني عنه في حال، ويحتاج إليه في حال...^(١)

ويرى ابن تيمية أن القرآن قد جاء بالحق الذي لا يقبل النقيض وأقام الأدلة العقلية البرهانية الموصلة إلى الحقائق القطعية في المعرفة واستخدم الأقيسة العقلية والأمثال المضروبة^(٢).

قال تعالى:

﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾^(٣) وهو يجادل بالحق، ويدفع معارضات الخصوم؛ كما قال تعالى:

﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾^(٤).

يقول ابن تيمية:

"... والمقصود هنا أن الطريقة الشرعية تتضمن الخبر بالحق والتعريف بالطرق الموصلة إليه النافعة للخلق.

والعلوم الفطرية الضرورية حاصلة مع صحة الفطرة وسلامتها، وقد يعرض للفطرة ما يفسدها ويمرضها فتزى الحق باطلاً، كما في البدن إذا فسد أو مرض فإنه يجد الحلواً، ويرى الواحد اثنين، فهذا يعالج بما يزيل مرضه.

والقرآن فيه شفاء لما في الصدور من الأمراض...^(٥).

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٣، ص ٣٠٣، ٣٠٤.

(٢) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، ج ٣، ص ٣٠٤، ٣٠٥.

(٣) سورة الزمر، الآية ٢٧.

(٤) سورة الفرقان، الآية ٣٣.

(٥) درء تعارض العقل والنقل، ج ٣، ص ٣٠٦.

ثم يراجع: النبوات، ص ٤٠.

ثم مجموع الفتاوى، ج ١٩، ص ١٧٢.

ثم مجموع الفتاوى، ج ١٦، ص ٣٢٤.

وهكذا نجد أن ابن تيمية يقرر أن معرفة الله ضرورية بديهية فطرية، وذلك في حق من سلمت فطرته من الانحراف؛ إلا أنه لا يقف عند هذا المدى؛ بل يرى أنه إذا فسدت الفطرة فإنها تعالج بإقامة الأدلة والنظر فيها، وليست الأدلة هي أدلة المتكلمين، كدليل الحدوث وغيره التي أوجبها على كل أحد؛ بل جعلوها أول واجب على المكلف وإنما هي أدلة القرآن التي هي عقلية ونقلية في آن واحد.

ويرى ابن تيمية أن إيجاب المتكلمين للنظر في دليل معين، وجعله أول واجب، قول مبتدع في الدين يخالف ما جاء به القرآن؛ ذلك بأن: " . . . القرآن العزيز ليس فيه أن النظر أول الواجبات، ولا فيه إيجاب النظر على كل أحد، وإنما فيه الأمر بالنظر لبعض الناس، وهذا موافق لقول من يقول: إنه واجب على من لم يحصل له الإيمان إلا به بل هو واجب على كل من لا يؤدي واجباً إلا به، وهذا أصح الأقوال . . . " (١)

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٨.

الفصل الثاني

التقليد في أصول الدين

وتحتة ستة مباحث:

- المبحث الأول: تعريف أصول الدين.
- المبحث الثاني: تعريف المقلد.
- المبحث الثالث: حكم إيمان المقلد عند المعتزلة.
- المبحث الرابع: حكم إيمان المقلد عند الأشاعرة.
- المبحث الخامس: جوانب التأثير في مسألة إيمان المقلد.
- المبحث السادس: النقد.

المبحث الأول تعريف أصول الدين

المبحث الأول

تعريف أصول الدين

- أصول الدين عند المعتزلة.
- أصول الدين عند الأشاعرة.
- أثر المعتزلة على الأشاعرة.
- تعقيب ابن تيمية على تقسيم الدين إلى أصل، وفرع.

المبحث الأول

تعريف أصول الدين

قبل أن أوضح حكم التقليد، والمقلد في أصول الدين عند كل من المعتزلة والأشعرية - أريد أن أوضح ما يندرج تحت مسمى أصول الدين من مسائل، لنعرف ماهي المسائل التي لا يجوز التقليد فيها.

أصول الدين عند المعتزلة:

إذا رجعنا إلى المعتزلة نجد أنهم أطلقوا أصول الدين على أصليين، أو أربعة، أو خمسة.

ومع أنه قد اختلفت عبارات القاضي عبد الجبار في عد تلك الأصول؛ إلا أنه بالرغم من ذلك الاختلاف يمكن الجمع بينها: فتارة أطلق أصول الدين على أصليين اثنين، وهما:

- التوحيد.
- والعدل. وبقية الأصول داخل فيها^(١).
- وتارة جعل أصول الدين أربعة^(٢)، هي:
- التوحيد.
- والعدل.
- والنبوات.
- والشرائع. وجعل ماعدا ذلك من الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر داخلاً في الشرائع.
- وتارة جعل القاضي عبد الجبار أصول الدين مسمى يندرج تحته خمسة أمور^(٣):

(١) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٣، ١٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٣.

- التوحيد.
- والعدل.
- والوعد والوعيد.
- المنزلة بين المنزلتين.
- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أصول الدين عند الأشاعرة:

لقد وضع الإمام الغزالي مذهب الأشاعرة عندما قسم العلوم إلى:
ضرورية ونظرية.

وقسم النظريات إلى نوعين:

- أ - ظنية.
- ب - وقطعية.

وقسم القطعيات إلى ثلاثة أقسام:

- ١ - كلامية.
- ٢ - أصولية.
- ٣ - فقهية.

ويقصد بالكلامية العقليات المَحْضَةُ، ويزعم أن الحق فيها واحد؛ وأن من أخطأ
الحق فيها فهو آثم.
ويدخل فيها:

حدوث العالم، إثبات وجود الله، ومعرفته، وإثبات صفاته وما يجب في حقه، وما
يجوز عليه، وما يجب نفيه عن الله من صفات النقص التي لا تليق به سبحانه، وَبَعْثُ
الرسُل، وتصديقهم بالمعجزات وكل ما من شأنه إثبات النبوات، وتمييز المعجز عن
السحر، وجواز الرؤية، واعتقاد أن الله خالق أفعال العباد، وأن قدرته شاملة لجميع
الكائنات، وأنه - سبحانه - مريد لكل شيء الطاعة والمعصية، والحسنة والسيئة،
والنعمة والمصيبة ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وأن الله عالم بما كان، وما هو كائن،

وما سيكون، ويشمل سائر المسائل المتعلقة بالرد على أهل الأهواء والبدع من المعتزلة، والخوارج، والروافض، والمبتدعة.

أثر المعتزلة على الأشاعرة:

ويتأثر الغزالي بالمعتزلة إلى حد ما حيث يعرف المسائل العقلية بأنها المسائل العقلية المحضة التي يصح للناظر أن يدرك حقيقتها بنظر العقل قبل ورود الشرع^(١). وهنا نجده يقول:

"... وحدث المسائل المحضة ما يصح للناظر درك حقيقتها بنظر العقل قبل ورود الشرع فهذه المسائل الحق فيها واحد. ومن أخطأه فهو آثم فإن أخطأ فيما يرجع إلى الإيمان بالله ورسوله فهو كافر.

وإن أخطأ فيما لا يمنعه من معرفة الله - عز وجل - ومعرفة رسوله كما في مسألة الرؤية، وخلق الأعمال، وإرادة الكائنات وأمثالها فهو آثم من حيث عدل عن الحق وضل.

ومخطئ من حيث أخطأ الحق المتيقن.

ومبتدع من حيث قال قولاً مخالفاً للمشهور بين السلف؛ ولا يلزم الكفر ..."^(٢).

ونستخلص - مما سبق - أن مسمى أصول الدين يشمل عند المعتزلة والأشاعرة المسائل التالية:

معرفة الله بوحديته، وصفاته، وتنزيهه، ورؤيته، ومعرفة الرسل بآياتهم، والإيمان وما يتعلق به من الأسماء والأحكام، ووعد الله وعيده، وأفعاله، وبالجملة كل مسألة يتعين فيها الحق بين المتخاصمين فهي من الأصول، ويلحق بها الرد على أهل الأهواء والبدع من المخالفين.

(١) تراجع: المستصفى، ج ٢ ص ٣٥٧، ٣٥٨.

(٢) نفس المصدر، والجزء، ص ٣٥٨.

وقد اصطلح المتكلمون على أن الدين قسمان: أصل وفرع، فالمعرفة أصل وهي موضوع أصول الدين، والطاعة فرع وهو موضوع علم الفقه^(١).

تعقيب ابن تيمية على تقسيم الدين إلى أصل وفرع:

لقد بين شيخ الإسلام أن هذا التقسيم تقسيم مبتدع وليس شرعي، فإن الدين الذي جاء به محمد ﷺ يشمل ثلاث مراتب هي:

الإيمان، والإسلام، والإحسان.

وأن لفظ الإيمان يشمل فعل الطاعات وترك المحرمات، فيدخل فيه كل ما أمر الله به، ونهى عنه سواء كان متعلقاً بالمسائل العلمية أو العملية فكلها تدخل في مسمى الإيمان.

وأعمال الجوارح تدخل في مسمى الإيمان ومسمى الدين عند أهل السنة والجماعة سواء كانت عبادات، أو معاملات أو نحوها.

وكذلك التصديق بالمسائل العلمية كالإيمان بالله، ورسله، وملائكته، وكتبه، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، فهذه كلها تدخل في مسمى الإيمان.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -:

"... فإن الإيمان وإن كان اسماً لدين الله الذي أكمله بقوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ

دِينَكُمْ...﴾^(٢) وهو اسم لطاعة الله، وللبر وللعمل الصالح، وهو جميع ما أمر الله به، فهذا هو الإيمان الكامل التام.

وكماله نوعان:

- كمال المقربين وهو الكمال بالمستحب.

- وكمال المقتصدين وهو الكمال بالواجب فقط...^(٣).

(١) يراجع: الملل والنحل، ج ١ ص ٤١.

(٢) سورة المائدة، الآية ٣.

(٣) مجموع الفتاوى، ج ١٩، ص ٢٩٣.

وعلى هذا فالأعمال كلها داخلة في مسمى الإيمان والطاعات شعب من شعب الإيمان.

وتقسيم الدين إلى أصول وفروع مقدمة لبدعة المرجئة الذين أخرجوا الأعمال عن مسمى الإيمان، وقد وافقهم على ذلك الأشاعرة.

ونستخلص - مما سبق - أن ابن تيمية يرى أن تقسيم الدين إلى أصول وفروع هو اصطلاح محدث، ومخالفة لمذهب السلف؛ ولهذا كان الإيمان - عند أهل السنة - قولاً، وعملاً، ونية، واتباع السنة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -:

"... فمن الناس من يسمي العلم والاعتقاد والحكم والقول الخبري التابع: علم الأصول، وأصول الدين،،، ...

ويسمى النوع الآخر: علم الفروع؛ وفروع الدين، وعلم الفقه والشرعية، ونحو ذلك من الأسماء. وهذا اصطلاح كثير من المتفقهة، والتكلمة المتأخرين.

ومن الناس من يجعل أصول الدين اسماً لكل ما اتفقت فيه الشرائع مما لا ينسخ ولا يغير، سواء كان علمياً أو عملياً، سواء كان من القسم الأول أو الآخر؛ حتى يجعل عبادة الله وحده ومحبه وخشيته ونحو ذلك من أصول الدين.

وقد يجعل بعض الأمور الاعتقادية الخبرية من فروعها، ويجعل اسم الشريعة ينتظم العقائد والأعمال ونحو ذلك.

وهذا اصطلاح غلب على أهل الحديث، ...^(١).

ويؤكد هذا المعنى - رحمه الله - بقوله:

"... فمن كان من المؤمنين مجتهداً في طلب الحق، وأخطأ فإن الله يغفر له خطأه كائناً ما كان، سواء كان في المسائل النظرية، أو العملية. هذا الذي عليه أصحاب النبي ﷺ وجماهير أئمة الإسلام.

وما قسموا المسائل: إلى مسائل أصول يكفر بإنكارها، ومسائل فروع لا يكفر بإنكارها.

فأما التفريق بين نوع وتسميته مسائل الأصول، وبين نوع آخر وتسميته مسائل الفروع فهذا الفرق ليس له أصل لا عن الصحابة، ولا عن التابعين لهم بإحسان، ولا أئمة الإسلام، وإنما هو مأخوذ عن المعتزلة وأمثالهم من أهل البدع، وعنهم تلقاه من ذكره من الفقهاء في كتبهم، وهو تفريق متناقض...^(١).

(١) مجموع الفتاوى، ج ٢٣، ص ٣٤٦.

المبحث الثاني

تعريف المقلد

نريد أن نعرف بادئ ذي بدء التقليد، ومن هو المقلد، وماهي المسائل التي يشملها مسمى أصول الدين، ثم ما حكم التقليد فيها.

تعريف التقليد عند المعتزلة:

عرف القاضي عبد الجبار التقليد بأنه: "... قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة، وبينه، حتى يجعله كالقلادة في عنقه، وما هذا حاله لا يجوز أن يكون طريقاً للعلم..."^(١).

والمقلد هو: من أعرض عن النظر والاستدلال، وأهمل دلالة العقل، وقبل قول غيره دون حجة أو برهان.

ولكن القاضي عبد الجبار لا يرى أن تقليد المكلف للرسول ﷺ داخل في باب التقليد؛ لقيام المعجزة دليلاً قاطعاً على صدقه، وهنا يقول: "... فإن قيل: أَلستم جوزتم تقليد الرسول، فقد دخلتم فيما عبتم علينا.

- قلنا: معاذ الله أن يكون ذلك تقليداً؛ لأن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينه، ونحن إنما قبلنا قوله لظهور العلم المعجز عليه"^(٢).

وكذلك تقليد العامي للعالم في الفروع ليس بتقليد، لقوله تعالى:

﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٣)؛

ولأن الأمة اتفقت على أن له الرجوع للعالم فلا يكون تقليداً، وذلك لا يكون إلا

في الفروع وفيما يكون طريقه الاجتهاد بخلاف الأصول فلا يصح قياسها على

(١) شرح الأصول الخمسة؛ ص ٦١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٣) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية ٧.

الفروع^(١).

ونستخلص - مما سبق - أن القاضي يرى أن التقليد في أصول الدين لا يجوز؛ لأن "... معرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل..."^(٢).

تعريف التقليد عند الأشاعرة:

يرى إمام الحرمين الجويني أن المقلد هو من قبل قول غيره دون حجة، ويذهب إلى أبعد من هذا حيث يرى أن المقلد هو من قبل قول الرسول دون أن يعلم حدوث العالم بالدليل، وإثبات الباري بالأدلة، وصفاته، وما يجب في حقه وما يستحيل عليه، ودون أن يعرف بالنظر والاستدلال جواز العصمة، وينظر في المعجزة. فمن عرف ذلك بالنظر والاستدلال فهو عالم، ومن عداه فهو مقلد، وقد وضع هذا المعنى بقوله:

"... الخلائق عندي في أفعالهم وعقائدهم مقلدون، ومن قبل قول رسول الله ﷺ منهم، فهو مقلد، فإن قوله - عليه السلام - لا يكون حجة لذاته، والمعجزة وإن قامت، فلا تفيد كونها حجة ما لم يُقدم عليه العلم بالمرسل، فإذا كل من نظر فأدرك حدث العالم، انحدر عنه إلى ما يليه، فعلم وجود الصانع وصفاته، ثم انحط إلى النبوات، فأدرك جواز العصمة، ونظر في المعجزة بعده، فهو العالم، ومن عداه ممن يتزقى عن الشبهات إلى قبول قوله عليه السلام، فهو مقلد تحقيقاً..."^(٣).

ويرى إمام الحرمين:

أن اعتقاد المقلد من غير دليل عقلي، من جنس الجهل.

قال إمام الحرمين:

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، ص ٦٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٨.

ثم يراجع: المحيط بالتكليف، ص ٣١.

ويراجع: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٢، ص ١٢٣ - ١٢٦.

(٣) البرهان في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٣٥٨.

"... عقد المقلد إذا لم يكن له مستند عقلي، فهو على القطع من جنس الجهل، وبيان ذلك بالمثل: أن من سبق إلى عقده أن زيداً في الدار، ولم يكن فيها، ثم استمر العقد، فدخلها زيد، فحال المعتقد لا يختلف وإن اختلف المعتقد..."^(١).

ويرى إمام الحرمين أن المصيب في أصول الدين واحد؛ ولهذا يقول: "... قد اضطرب الأصوليون في أن المجتهدين في المظنونيات وأحكام الشريعة مصيبون على الإطلاق؟ أم المصيب منهم واحد؟ وهذا بعد إطباقهم على أن المصيب فيما اختلف فيه اجتهاد المجتهدين في المعقولات، وقواعد العقائد واحد، والباقون على الزلل والخطأ..."^(٢).

ويؤكد الإمام الغزالي هذا المعنى حيث يرى: أن المقلد هو من اعتقد الشيء من غير دليل، ومن صدق رسول الله دون النظر في دليل حدوث العالم، وإثبات وجود الله ودون النظر في المعجزة التي تدل على صدقه في دعواه، كل ذلك يصدق عليه أنه مقلد. وكذلك من اعتقد الشيء على ما هو به دون دليل فاعتقاده هذا ليس علماً؛ بل ظناً وتقليداً ومتابعة لأهل الشريعة.

وقد بين الغزالي من هو المقلد مع كونه يرى أن اتباع قول الرسول حجة وليس تقليداً: وهنا يقول: "... والمختار عندنا: أن جملة أصحاب الملل لم يتحصلوا من أعمالهم، وعقائدهم إلا على تقليد،،

فمن صدق رسول الله ﷺ فهو مقلد؛ إذ لا يدرك صدقه ضرورة، وكيف يعلم صدقه، ولا يعلم بقوله وجود مُرسِله نعم!! لو ترتب الناظر، وافتتح - أولاً - نظره في حدوث العالم، وإثبات الصانع، وانحدر إلى إثبات النبوات، وتصديق النبي، فهو عارف، وليس بمقلد، ويندر من يوفق له، ومعظم الناس تلتزم الشرع من نفس الشرع، فهي مقلدة الشرع؛ ولكن يراعى أدب الشرع في الإطلاق فيسمى قوله - عليه السلام -

(١) البرهان في أصول الفقه، ج ١، ص ١٢١.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣١٦.

حجة، ويسمى اتباع المجتهد تقليداً...^(١).

هذا، وقد عرف الغزالي التقليد - في مقام آخر - بقوله:

"... هو قبول قول بلا حجة، وليس ذلك طريقاً إلى العلم لا في الأصول، ولا في

الفروع..."^(٢).

والمقلد عند سعد الدين التفتازاني هو من "... نشأ على شاطئ جبل - مثلاً -

ولم يتفكر في ملكوت السموات والأرض، فأخبره إنسان بما يفترض عليه اعتقاده، فصدقه

فيما أخبره بمجرد إخباره من غير تفكير وتدبر..."^(٣).

ولا يعد مقلداً من نشأ في ديار الإسلام من الأمصار، والقرى، والصحاري، وتواتر

عنده حال النبي ﷺ وما جاء به من المعجزات، ولا الذين يتفكرون في خلق السموات

والأرض، واختلاف الليل والنهار فإن هؤلاء كلهم من أهل النظر والاستدلال^(٤).

(١) المنحول من تعليقات الأصول، ص ٤٧٣.

(٢) المستصفى، ج ٢، ص ٣٨٧.

(٣) شرح المقاصد، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، ج ٥، ص ٢٢٣.

(٤) ينظر: نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

المبحث الثالث

حكم إيمان المقلد عند المعتزلة

ذهب القاضي عبد الجبار إلى أن التقليد ليس طريقاً للعلم بالله، وإنما يجب أن نعرف الله بالنظر والاستدلال؛ لأنه سبحانه لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة^(١).

وقد استدل على بطلان التقليد بأدلة، منها:

١ - أن المقلد لا يخلو حاله من أن يقلد أصحاب المذاهب جملة، أو أنه لا يقلد واحداً منهم.

ولا معنى لتقليد بعضهم دون بعض؛ لأنه لا مزية لأحدهم يختص بها عن الآخر. ولا يجوز أن يقلد أرباب المذاهب؛ لأن ذلك يؤدي إلى اجتماع الاعتقادات المتضادة فيصبح العالم - مثلاً - قديماً وحادثاً،

فلم يبق إلا ترك تقليدهم جميعاً، وعدم تقليد واحد منهم، والاعتماد على النظر والاستدلال^(٢).

٢ - ومما اعتمد عليه القاضي عبد الجبار في بيان فساد التقليد أن المقلد لا يأمن خطأ من قلده فيما يقدم عليه من الاعتقاد، بأن يكون جهلاً قبيحاً، والإقدام على ما لا يؤمن كونه جهلاً قبيحاً بمنزلة الإقدام على اعتقاد يعلم علماً قاطعاً أنه جهل قبيح^(٣).

٣ - ومما يعتمد عليه في بيان فساد التقليد هو: أن المقلد لا يخلو:

- إما أن يقلد العالم.

أو غير العالم.

ولا يجوز أن يقلد غير العالم.

فإذا قلد العالم فلا يخلو ذلك العالم.

(١) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٦٠ - ٦١.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ٦١.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ٦٣.

إما أن يكون قد علم ما قد علمه تقليداً.
أو بطريقة أخرى.
ولا يجوز أن يكون قد علمه تقليداً؛ لأن الكلام فيه كالكلام في الأول فيؤدي إلى
ما لا يتناهي من المقلدين ومقلدي المقلدين، وهذا محال.
وإن علمه بطريقة أخرى فلا يخلو:
إما أن يعلمه بالضرورة.
أو بالنظر والاستدلال.
ولا يجوز عند المعتزلة معرفة الله بالفطرة؛ ولأنه كان يجب أن يشارك أحدهما
الآخر فيه.

- فلم يبق إلا أن يعلم ما علمه بالنظر والاستدلال. وهذا يبين فساد التقليد^(١).
٤ - فإن قيل نقلد الزهاد والعباد، فلتقليدهم مزية على تقليد غيرهم.
- قيل ليس الزهد والتقشف من أمارات الحق، "... ولهذا فإنك تجد كثيراً من
رهبانية النصارى قد بلغوا في الزهد الغاية مع كونهم على الباطل..."^(٢).
فلم يبق إلا الاعتماد على النظر والاستدلال....
٥ - فإن قيل نقلد الأكثرين فللكثرة مزية.
- قيل ليست الكثرة من أمارات الحق، ولا القلة من علامات الباطل ولهذا ذم
الله الأكثرين^(٣) بقوله: ﴿لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾^(٤).
وقال تعالى: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(٥).
وقال ﴿مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٦).

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، ص ٦٢، ٦٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦١.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ٦١، ٦٢.

(٤) سورة الزخرف، الآية ٧٨.

(٥) سورة المائدة، الآية ١٠٣.

(٦) سورة الدخان، الآية ٣٩.

وقد مدح الله الأقلين بقوله عز وجل: ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾^(١).

وقوله: ﴿وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾^(٢).

وقوله: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾^(٣).

وبهذا يقرر القاضي عبد الجبار: فساد التقليد، ووجوب الاعتماد على النظر والاستدلال^(٤).

ويرى القاضي عبد الجبار أنه يلزم المكلف معرفة الأصول الخمسة، ولا فرق بين العالم والعامي إلا من حيث أن العالم يعرفها تفصيلاً، وأما العامي فيعرفها على وجه إجمالي، وقد عبر عن هذا المعنى بقوله:

"... ولا فرق في ذلك بين من يسلك طريقة العلماء، وبين من لا يكون كذلك؛ لأن العامي - أيضاً - يلزمه معرفة هذه الأصول على سبيل الجملة، وإن لم يلزمه معرفتها على سبيل التفصيل؛ لأن من لم يعرف هذه الأصول لا على الجملة، ولا على التفصيل لم يتكامل علمه بالتوحيد..."^(٥).

ويبين القاضي عبد الجبار صفة معرفة المكلف لتلك الأصول، وأنه يكفيها اعتقادها، وقد وضع ذلك بقوله:

"... ونحن إذا قلنا إن المكلف يلزمه معرفة هذه الأصول، فلسنا نعني أنه يجب معرفتها على حد يمكنه العبارة عنها، والمناظرة عليها، وحل الشبه الواردة فيها؛ إذ لو كلفناه ذلك لأدّى إلى تكليف مالميس في الإمكان، ويخرج أكثر المكلفين من أن يكونوا مكلفين بمعرفة هذه الأصول..."^(٦).

ثم شرع في بيان التصويب والتخطئة، فبين حكم من خالف في تلك الأصول

(١) سورة ص، الآية ٢٤.

(٢) سورة هود، الآية ٤٠.

(٣) سورة سبأ، الآية ١٣.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ٦١، ٦٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٦) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٦.

الخمسة وزعم أن:

المخالف في هذه الأصول قد يكون كافراً، وقد يكون فاسقاً، وقد يكون مخطئاً^(١).

قال عبد الجبار:

"أما من خالف في التوحيد، ونفى عن الله - تعالى - ما يجب إثباته وأثبت ما يجب نفيه عنه، فإنه يكون كافراً..."^(٢).

ثم بين حكم من خالف في أصل العدل؛ فقال:

"أما من أضاف إلى الله - تعالى - القبائح كلها، من الظلم والكذب، وإظهار المعجزات على الكذابين وتعذيب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، والإخلال بالواجب، فإنه يكفر - أيضاً..."^(٣).

كذلك بين القاضي عبد الجبار حكم من خالف في الوعد والوعيد؛ فقال:-

"... أما من خالف في الوعد والوعيد، وقال إنه تعالى ما وعد المطيعين بالثواب، ولا توعد العاصين بالعقاب البتة، فإنه يكون كافراً؛ لأنه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبي ﷺ..."^(٤).

وكذلك لو قال: "... إنه - تعالى - وعد وتوعد؛ ولكن يجوز أن يخلف في وعيده؛ لأن الخلف في الوعد كرم، فإنه يكون كافراً لإضافة القبيح إلى الله تعالى. فإن قال: إن الله - تعالى - وعد وتوعد، ولا يجوز أن يخلف في وعده ووعيده؛ ولكن يجوز أن يكون في عمومات الوعيد شرط، أو استثناء لم يبينه الله - تعالى - فإنه يكون مخطئاً..."^(٥).

ويتعرض القاضي عبد الجبار لبيان حكم المخالف في الأصل الرابع من أصول المعتزلة وهو المنزلة بين المنزلتين، فمن خالف في هذا الأصل وقال: "... إن حكم صاحب

(١) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٥.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

(٥) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٥.

الكبيرة حكم عبدة الأوثان والنجوس^(١) وغيرهم، فإنه يكون كافراً، لأننا نعلم خلافه من دين محمد صلى الله عليه وآله، والأمة ضرورة^(٢).

ويرى القاضي أن المخالف في هذا الأصل إن قال: "... حكمه حكم المؤمنين في التعظيم والموالاتة في الله - تعالى - فإنه يكون فاسقاً؛ لأنه خرق إجماعاً مصرحاً به، على معنى أنه أنكر ما يعلم ضرورة من دين الأمة..."^(٣).

ويحرر القاضي عبد الجبار في المسألة موضحاً أن المخالف إن فصل في هذا الأصل، فقال: "... ليس حكمه حكم المؤمن، ولا حكم الكافر؛ ولكن أسميه مؤمناً، فإنه يكون محظناً..."^(٤).

ويوضح القاضي عبد الجبار حكم المخالف في الأصل الخامس، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مبيناً أنه "... من خالف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً، وقال: إن الله - تعالى - لم يكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً، فإنه يكون كافراً؛ لأنه رد ماهو معلوم ضرورة من دين النبي - صلى الله عليه وآله - ودين الأمة.

فإن قال: إن ذلك مما ورد به التكليف؛ ولكنه مشروط بوجود الإمام؛ فإنه يكون محظناً.

فهذه جملة ما يلزم المكلف معرفته من أصول الدين..."^(٥).

(١) نستخلص من هذا النص أن القاضي عبد الجبار يذهب إلى تكفير الخوارج؛ ولكن الإمام علي ابن أبي طالب لم يحكم بكفرهم، وإنما قاتلهم قتال أهل البغي. وكذلك فإن أهل السنة والجماعة قد غلظوا بدعتهم، وضللوهم؛ ولكن لم يصل الحد إلى التكفير.

يراجع: مجموع الفتاوى ج ٧، ص ٦١٧، ٦١٨؛ المصدر نفسه، ج ٧، ص ٤٨٢، ٤٨٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٦.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

(٥) نفس المصدر والصفحة.

وذهب أبوالحسين^(١) البصري المعتزلي إلى أنه ليس للعامي أن يقلد في أصول الدين؛ وهي: التوحيد، والعدل، والنبوات.

ويرى أبوالحسين البصري - أيضاً - أنه قد منع ذلك أكثر المتكلمين والفقهاء، وأباح قوم من أصحاب الشافعي التقليد في ذلك؛ لكنهم لم يختلفوا في أنه ليس له أن يقلد في أصول الشريعة كوجوب الصلاة، وأعداد ركعاتها.

ويرى أن الدليل على فساد التقليد في أصول العقائد هو أن المكلف يجب عليه العلم بهذه الأمور؛ والمقلد ليس بعالم؛ لأنه يجوز أن يكون من يقلده مخطئاً، ولا يأمن زلله، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى أن من أباح له التقليد في هذه الأمور وأوجب عليه المعرفة بأصول الدين والشريعة فقد تناقض.

لأن المعرفة بوجوب الصلاة والصيام لا تصح إلا مع المعرفة بصدق من جاء بهما. فإن قلد في صدقه، فقد قلد في وجوب كل ما أخبر بوجوبه. وإن جاز أن يعلم صدقه

= ونستخلص من هذا النص أن القاضي عبد الجبار يتلطف، ويتسامح مع الشيعة الإمامية الإثنا عشرية؛ وهذا يؤكد تأثير المعتزلة بالإمامية في بعض عقائدهم وتأثير الشيعة بالمعتزلة في التوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، وغيرها. وقد احتضن الشيعة عقائد المعتزلة، وتبنوا منهجهم، وتأثر بعض المعتزلة بعقيدة الشيعة - إلى حد ما - في الإمامة؛ فمالت إحدى الفرقتين إلى الأخرى.

يراجع:

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٤٤٢.

في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق - ج ١، ص ٣٧؛ ص ٦٣؛ ص ١٠٧؛ ص ١٠٨.

(١) هو: أبوالحسين البصري، محمد بن علي بن الطيب، صاحب المعتمد في أصول الفقه، درس ببغداد، وكان جديلاً حاذقاً، فصيحاً، بليغاً، عذب العبارة، وله اطلاع كبير، صاحب التصانيف الكلامية، منها: تصفح الأدلة ونقض الشافي في الإمامة، ونقض المقنع في الغيبة، وقد اعتمد الرازي في كتابه المحصول على ما كتبه في المعتمد. وهو من الطبقة الثانية عشر توفي ببغداد في ربيع الآخر سنة ست وثلاثين وأربع مئة (٤٣٦).

راجع ترجمته:

المنية والأمل، ص ٩٩ - ١٠٠.

سير أعلام النبلاء، ج ١٧، ص ٥٨٧، ٥٨٨.

بالتقليد، جاز أن يعلم أصول الشريعة بالتقليد^(١).

ويرى أن المجتهدين في الأصول لا يجوز أن يكونوا على تباينهم مصيبين؛ لأن هذه الاعتقادات متنافية متضادة، فلا يجوز كونهم بأجمعهم مصيبين كمن يعتقد إثبات الرؤية وآخر ينفيها، فلا يمكن اجتماع الإعتقادات المتنافية، وكيف يكون اعتقاد إثبات الرؤية واعتقاد نفيها صوابين معاً، فالمصيب إذن واحد^(٢).

(١) ينظر: المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ٩٤١، ٩٤٢.

(٢) يراجع: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٨٨، ٩٨٩.

المبحث الثالث

حكم إيمان المقلد عند الأشاعرة

ذكر البغدادي أن من اعتقد أصول الدين تقليداً من غير معرفة بأدلتها ينظر في أمره:

١ - فإن ضم إلى ذلك الاعتقاد جواز ورود شبهة عليه، بحيث لا يأمن أن يتطرق إلى اعتقاده شبهة، فهو كافر.

٢ - وإن اعتقد الحق، دون معرفة الدليل، واعتقد مع ذلك أنه ليس في الشبه ما يفسد اعتقاده، ففيه خلاف بين الأشاعرة:

أ - فمنهم من قال هو مؤمن؛ ولكنه عاص بتركه النظر والاستدلال. وقد اختار البغدادي هذا القول.

ب - ومنهم من قال إن معتقد الحق قد فارق الكفر؛ لأن الكفر واعتقاد الحق نقيضان لا يجتمعان؛ لكنه لا يستحق اسم المؤمن، إلا إذا عرف الحق في حدوث العالم، والتوحيد، وصحة الرسالة، ويكفي دليل لطيف يسير على نحو إجمالي، حتى ولو لم يحسن العبارة عنه؛ وهذا هو اختيار الأشعري، وليس المعتقد للحق بالتقليد عنده مشركاً ولا كافراً، وإن لم يسمه مؤمناً بإطلاق^(١).

وقد اشتهر هذا القول عن الأشعري حتى نسب إليه القول بأن إيمان المقلد لا يصح^(٢). لكن أبا القاسم القشيري أنكر ذلك، وذكر أن هذه المسألة من المفريات على الشيخ أبي الحسن الأشعري^(٣).

أيضاً نقل الأستاذ أبو القاسم القشيري: "... أن القول بتكفير العوام من مفريات الكرامية على الأشعري..."^(٤).

(١) يراجع: أصول الدين، ص ٢٥٤، ٢٥٥.

(٢) شرح المقاصد، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، ج ٥، ص ٢١٨.

(٣) ينظر: الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، ص ٣٦.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٨.

وتحرير هذه المسألة أن المقلد إذا تلفظ بكلمة الشهادتين وصدق بقلبه^(١)، هل يصح إيمانه، أم لا؟.

لقد اختلف الأشاعرة في صحة إيمان المقلد على ثلاثة أقوال:

فبعضهم قال بعدم صحة إيمان المقلد، وكفره.

وبعضهم أجاز إيمان المقلد.

وبعضهم فصل في المسألة.

وسأذكر قول كل فريق:

الفريق الأول:

ذهب هذا الفريق إلى عدم صحة إيمان المقلد، ومنهم القاضي أبوبكر الباقلاني وإمام الحرمين الجويني الذي يرى أن اعتقاد المقلد، اعتقاد لمعتقد على ما هو به مع سكون النفس إلى المعتقد، ثم هو ليس بعلم^(٢).

وقد أكد هذا المعنى في مقام آخر عندما ذهب إلى أن المكلف إذا مضى عليه وقت يسعه فيه النظر المؤدي إلى المعارف، ثم هو لم ينظر مع زوال الموانع، ومضى على ذلك حتى اخترمته المنية، فإنه يلحق بالكفرة^(٣).

فإن مضى بعض الوقت الذي يسعه فيه بعض النظر، ولكنه لم ينظر مقصراً فاخرمته المنية، فقد تردد قول القاضي أبوبكر الباقلاني في حكمه فقال: "... إنه لا يلحق بالكفرة؛ إذ تبين لنا بالآخرة، أنه لو ابتدأ النظر، ما كان له في النظر نظرة، وكان لا يتوصل إلى مطلبه..."^(٤).

ولكنه عاد فقال: "... والأصح الحكم بكفره، لموته غير عالم، مع بدو التقصير

(١) الأعمال ليست داخلية في مسمى الإيمان عند الأشاعرة.

(٢) ينظر: الارشاد، ص ١٣.

(٣) ينظر: الشامل في أصول الدين، ص ١٢٢.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

منه فيما كلف...^(١).

وقال أيضاً: "... والحكم بتكفير من مات في الصورة التي قدمناها..."^(٢).

واختار الآمدي في أحد قوليهِ القول بفساد التقليد، ومنعه في : المسائل الأصولية المتعلقة بالاعتقاد في وجود الله - تعالى - وما يجوز عليه، وما لا يجوز، وما يجب له، وما يستحيل عليه، وقد أطال في الرد على من قال بجوازه^(٣)؛ وأما في الأبكار فقد قال بجوازه.

وبعض من قال بفساد التقليد، وإيجاب النظر، لم يشترط توضيح العبارة، وتحرير الدلالة؛ بل اكتفى بدليل لطيف كقول الأعرابي الأقدام تدل على المسير، وسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج ألا تدل على العليم الخبير.

وقالوا: إن من سبح الله عند رؤية صنائعه، فهو خارج عن التقليد^(٤).

ذكر ابن حجر ما نصه "... من منع التقليد وأوجب الاستدلال لم يرد التعمق في طرق المتكلمين؛ بل اكتفى بما لا يخلو عنه من نشأ بين المسلمين: من الاستدلال بالمصنوع على الصانع، وغايته أن يحصل في الذهن مقدمات ضرورية تتألف تألفاً صحيحاً وتنتج العلم؛ لكنه لو سئل كيف حصل له ذلك ما اهتدى للتعبير به، وقيل الأصل في هذا كله المنع من التقليد في أصول الدين.

وقد انفصل بعض الأئمة عن ذلك بأن المراد بالتقليد أخذ قول الغير بغير حجة ومن قامت عليه حجة بثبوت النبوة حتى حصل له القطع بها، فمهما سمعه من النبي ﷺ كان مقطوعاً عنده بصدقه، فإذا اعتقده لم يكن مقلداً؛ لأنه لم يأخذ بقول غيره بغير حجة، وهذا مستند السلف قاطبة في الأخذ بما ثبت عندهم من آيات القرآن وأحاديث النبي ﷺ فيما يتعلق بهذا الباب...^(٥).

(١) الشامل في أصول الدين، ص ١٢٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٣) تراجع: الأحكام في أصول الأحكام، ج ٤، ص ٢٢٩ - ٢٣٤.

(٤) الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، ص ٣٧.

(٥) فتح الباري، ج ١٣، ص ٣٥١.

الفريق الثاني:

ذهب هذا الفريق إلى صحة إيمان المقلد.

قال سعد الدين التفتازاني: "... الجمهور على صحة إيمان المقلد..."^(١).
وقد أكد هذا المعنى بقوله: "... ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء إلى صحة إيمان المقلد، وترتب الأحكام عليه في الدنيا والآخرة، ومنعه الشيخ أبو الحسن^(٢)، والمعتزلة، وكثير من المتكلمين..."^(٣).

وذهب الآمدي في أبحاث الأفكار إلى جواز إيمان المقلد؛ ولهذا ذكر أن المتكلمين اختلفوا في إيمان المقلد: "... فمنهم من قال لا يكفي في الدين اعتقاد الحق من غير دليل؛ إذ المطلوب إنما هو الاعتقاد القاطع، ولا قطع مع التقليد.

ومنهم من خالف في ذلك، واكتفى بمجرد الاعتقاد، وإن كان من غير دليل؛ وهو الأظهر؛ فإننا نعلم بالضرورة أن أكثر من دخل في الإسلام على عهد رسول الله ﷺ لم يكونوا عارفين بالمسائل الأصولية عن نظر ودليل؛ إذ لم يكونوا من أهل النظر والاستدلال، ومع ذلك كان النبي - عليه السلام يحكم بإسلامهم، ولو توقف الإسلام على اعتقاد هذه المسائل بالنظر والدليل، لما حكم بإسلامهم دون حقيقة، وللزم من ذلك تكفير أكثر الصحابة، وعلى هذا جرى الصحابة والتابعون وهلم جرا إلى عصرنا هذا في الحكم بإسلام العوام، ...، الذين لا أصالة لهم في العلم، ولا أنسة لهم بالاستدلال

(١) شرح المقاصد، ج ٥، ص ٢١٨.

(٢) هو: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري البصري، ولد سنة (٢٦٠هـ) ستين ومائتين، وكان أولاً قد أخذ عن أبي علي الجبائي، وتبعه في الاعتزال، وأقام عليه أربعين سنة، ثم عدل عنه، ويحاول الأشعرية الانتساب إليه، رغم أنه صرح بموافقة لمذهب الإمام أحمد، توفي سنة (٣٢٤هـ).

ترجمته:

طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٣، ص ٣٤٧ - ٤٤٤.

البداية والنهاية، ج ١١، ص ١٨٧.

تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري، ص ٣٤؛ ص ١٤٦.

(٣) شرح المقاصد، ج ٥، ص ٢١٨.

والنظر...^(١).

الفريق الثالث:

وهذا الفريق رجح "أن النظر واجب وجوب الفروع في حق من فيه أهلية للنظر، وحينئذ فالمقلد الذي فيه أهلية النظر مؤمن عاص فقط، وإيمانه منج له من الخلود في النار. وأما إن كان ليس فيه أهلية للنظر فهو مؤمن غير عاص"^(٢).

أريد أن أنتهي من ذلك كله إلى أن الأشاعرة قد ذهب طائفة منهم إلى أن النظر شرط في الإيمان، وأن الإيمان هو المعرفة وإذا انتفى الشرط انتفى المشروط، فالمقلد كافر ومعنى قولهم كافر إنما هو بالنسبة لعدم النجاة في الدار الآخرة؛ لأنهم لا يقولون بأنه في الدنيا يعامل معاملة الكافر؛ بل يعامل معاملة المسلمين باتفاق منهم^(٣).

وذهب طائفة إلى أن في إيمانه خلاف وتفصيل، وحاصل ذلك الخلاف يرجع إلى ستة أقوال:

- **الأول**: أنه لا يكفي التقليد بمعنى عدم صحة إيمان المقلد، فيكون المقلد كافراً، وذهب إليه السنوسي^(٤).

- **الثاني**: أن التقليد يكفي في الإيمان؛ ولكن المقلد عاص مطلقاً سواء كانت فيه أهلية للنظر، أم كان غير أهل له.

-
- (١) أبكار الأفكار، ج ٢، ص ٢٣١ ب، ص ٢٣٢ أ ميكروفيلم في مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى رقم (٣) مصور عن مكتبة أيا صوفيا بتركيا رقم ٢١٦٨.
- (٢) حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ٥٧.
- (٣) يراجع: المصدر نفسه، ص ٥٦.
- (٤) هو: محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي الحسيني أبو عبد الله، عالم له تصانيف كثيرة منها: شرح صحيح البخاري، وشرح جمل الخونجي في المنطق، والعقيدة الكبرى، وهي من المتون المتأخرة عند الأشاعرة، توفي عام ٨٩٥هـ / ١٣٩٠م.
- يراجع: تعريف الخلف، ج ١، ص ١٧٦.
- البستان، ص ٢٣٧.

- والثالث: أن التقليد يكفي في الإيمان؛ ولكن المقلد عاص بتركه النظر. إن كان أهلاً للنظر.

وغير عاص بتركه النظر إن كان عاجزاً عنه، وغير أهل له.

- الرابع: أن من قلد القرآن والسنة صح إيمانه، ومن قلد غير ذلك لم يصح إيمانه لعدم أمن الخطأ على غير المعصوم.

- الخامس: الاكتفاء بالتقليد من غير عصيان مطلقاً؛ لأن النظر شرط كمال، فمن كان فيه أهلية النظر ولم ينظر فقد ترك الأولى.

- السادس: أن إيمان المقلد صحيح، ويحرم عليه النظر، وهو محمول على النظر المخلوط بالفلسفة^(١).

(١) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٣٤، ٣٥.

المبحث الرابع

جوانب التأثير في مسألة إيمان المقلد

يتضح لنا - من خلال العرض السابق - أن الأشعرية قد تأثروا بالمعتزلة في قولهم بفساد إيمان المقلد؛ ذلك بأن المعتزلة قالت: بأن الله لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فوجب معرفته عن طريق النظر والاستدلال.

وقد تأثر بهم الأشاعرة في هاتين الناحيتين، فذهبوا إلى أنه لا طريق لمعرفة الله إلا النظر والاستدلال، ثم استتبع هذا القول قولهم بعدم جواز التقليد، وأن إيمان المقلد لا يصح.

وقد صرح البغدادي بأن المقلد الذي ترد على إيمانه شبهة فإنه كافر. وكأنه يرى أن الشبهة تزلزل إيمان المقلد عن مستقر اليقين، وأن السبيل إلى الاعتقاد الحق هو ما كان عن نظر، واستدلال، وتفكير، واعتبار؛ حتى وإن كان ذلك الاستدلال استدلالاً لطيفاً على سبيل إجمالي بحيث لا يكلف إقامة الحجج، وهؤلاء الطائفة من الناس يكفيهم أن يعرفوا أوائل الدلائل التي تتبادر إلى الأفهام، فإن فهموها كفاهم، وأن يعرفوا مبادئ العقائد على نحو إجمالي فيعتقد جمل العقائد التي اتفق عليها أهل الملة، ولا يدخل في الاختلافات ومعارضات الخصوم؛ بل يعتقد أن ما وافق منها تلك الجمل فحق، وما خالفها فباطل، وتلك الجمل هي أن الله واحد لا شريك له، ولا مثل، وأنه لم يزل قبل الزمان وكل ما خلق، وأنه القديم، وما سواه محدث وأنه عدل في قضائه، صادق في أخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر، ولا يكلفهم ما لا يطيقونه، وأنه أتقن كل شيء صنعا وأنه حكيم في جميع أفعاله، وفي كل ما خلق وقضى وقدر، وأنه بعث الرسل وأنزل الكتب ليتذكر من في سابق علمه أن يتذكر ويخشى، ويلزم الحجة على من علم أنه لا يؤمن، وأن الرضا بقضائه واجب، والتسليم لأمره لازم ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، يضل من يشاء ويهدي من يشاء^(١).

(١) يراجع: شرح المقاصد - تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، ج ٥، ص ٢٢٣.

وقد نسبت مصادر الأشاعرة القول بفساد إيمان المقلد إلى الإمام أبي الحسن الأشعري نفسه؛ وإن كان أحد الأشاعرة - وهو: أبو القاسم القشيري - قد نفى هذه النسبة، وعدّها من المفترّيات على الشيخ.

وقد برز هذا الأثر المعتزلي لدى القاضي أبا بكر الباقلاني - أكبر ممثل للمذهب الأشعري - عندما ذهب إلى أن المكلف إذا أهمل النظر ومضى عليه وقت طويل كان يسعه النظر فيه، ولم ينظر حتى أخترته المنية - فإنه يلحق بالكفرة. ولم يتردد إمام الحرمين في الحكم بأن اعتقاد المقلد - حتى ولو سكنت إليه نفسه - ليس بعلم.

ويسير الآمدي في الاتجاه نفسه فيقرر - في أحد قوليّه - أن إيمان المقلد فاسد لا يصح؛ وإن كان الآمدي في أبكار الأفكار قال بجوازه.

وإذا رجعنا إلى متأخري الأشعرية نجد السنوسي يذكر أن طائفة من الأشعرية قد ذهبوا إلى أن النظر والاستدلال والتفكير، شرط في الإيمان، وأن الإيمان - عندهم - هو المعرفة (التصديق)، وإذا انتفى الشرط انتفى المشروط فمن عرف الله دون نظر واستدلال فهو مقلد؛ والمقلد كافر.

لكن طائفة منهم فصلت في الأمر فقالت:

إن النظر واجب وجوب الفروع:

فمن كان أهلاً للنظر ولم ينظر؛ فهو مؤمن عاص، وإيمانه صحيح، وينجيه من الخلود في النار.

وأما إن كان غير أهل للنظر - كما هو حال كثير من العوام - فهو مؤمن غير

عاص.

المبحث السادس

النقطة

الإقرار بوجود الخالق - سبحانه - أمر ضروري^(١) فطري.

وقد أركز الله الاعتراف به في نفوس عباده فطرة، فطر الله الخلق عليها وغرسها في نفوسهم، فهم يعرفون الله بمقتضى هذه الفطرة المغروزة في النفس البشرية، ويتجهون إليه بموجبها.

وهذه الفطرة شعور يجده كل إنسان سوي، وهو كامن في كل نفس بشرية؛ لأن الله أودع في نفوس عباده هذا الشعور فالنفوس المستقيمة التي سلمت فطرتها من الانحراف تقر بوجود الخالق - سبحانه - فالإقرار بوجوده - جل وعلا - يحصل لذوي الفطر السليمة تلقائياً، بدون أن يتوقف على شرط من الشروط بل متى ارتفعت الموانع وسلمت الفطرة من الانحراف - اتجهت تلك النفوس إلى بارئها وأقرت بوجوده، وذلك كله بموجب الفطرة التي فطر الله الخلق عليها. قال تعالى:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ مُبِينٌ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^(٢).

وقال ﷺ: "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه..."^(٣).

وقد فسرت الفطرة في الحديث بأنها الإسلام. والإسلام هو دين التوحيد بمعنى أن المولود يولد متجهاً إلى التوحيد مبغضاً للشرك، عارفاً بأن له خالقاً خلقه ولو تركت هذه الفطرة على حالها لبقيت على الاعتراف بالخالق - سبحانه - ومحبة والاتجاه

(١) بينت فيما سبق أن معرفة الله فطرية وذكرت الأدلة على ذلك راجع: ص ٤٨-٥٥ من هذه الرسالة.

(٢) سورة الروم، الآية ٣٠، ٣١.

(٣) صحيح البخاري - كتاب القدر، ج ٨، ص ١٥٣.

إليه وحده.

وأما إذا تعرضت هذه الفطرة لسبب يفسدها ويحرفها عن مسارها الصحيح، فإنها تتلوث بالشرك وتنحرف إلى عبادة غير الله، أو إلى إنكار وجوده بالكلية. وقد وضع ابن تيمية هذا المعنى بقوله:

"... والكتاب والسنة دل على ما اتفقت عليه من كون الخلق مفطورين على دين الله، الذي هو معرفة الله والإقرار به بمعنى أن ذلك موجب فطرتهم وبمقتضاها يجب حصوله فيها، إذا لم يحصل ما يعوقها فحصوله فيها لا يقف على وجود شرط؛ بل على انتفاء مانع.

ولهذا لم يذكر النبي ﷺ لموجب الفطرة ما يمنع موجبها حيث قال: كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه^(١)، كما قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٢).

وعلى هذا، فالسلف مجمعون على أن العباد مفطورون على معرفة خالقهم وأن إتمام معرفتهم أو تصحيحها لا يحتاج إلى غير طرق الأنبياء - صلوات الله وسلامه عليهم - وهو ما جاء الإسلام بتقريره وتأكيده.

وقد خالف المتكلمون السلف في هذه القضية؛ حيث ذهبوا إلى: أن معرفة الله - عز وجل - ليست فطرية بل نظرية، أي: لا يوجد في القلوب معرفة للخالق - سبحانه وتعالى - قبل النظر في الآيات الكونية والنفسية، ومن باب أولى ألا يكون فيها ميل إلى عبادة الله عز وجل أو محبته وتعظيمه.

ولهذا فإن المتكلمين أول ما يوجبون على الشخص "المعرفة" أي معرفة الله - عز وجل - على اختلاف في بدايات المعرفة كما سيأتي ويحكون على ذلك الوجوب

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٤٥٤.

(٢) سورة الروم، الآية ٣٠.

والاجماع لظهورهم أن ذلك قضية إجماعية وإلا فإن زعم الاجماع غير صحيح حتى لو أرادوا اجماع المتكلمين فإن فيهم من خالف في ذلك ووافق السلف على أنها فطرية. وقد تصدى علماء السنة للرد على المتكلمين في زعمهم بأن معرفة الله نظرية لا تحصل إلا بالنظر والاستدلال.

قال الخطابي^(١) - رحمه الله - في مقام رده على المتكلمين، وبيان منهج السلف في معرفة الله عز وجل:

"... فإن قال هؤلاء القوم: فإنكم قد أنكرتم الكلام ومنعتم استعمال أدلة العقول فما الذي تعتمدون في صحة أصول دينكم؟.

ومن أي طريق تتوصلون إلى معرفة حقائقها؟.

وقد قلتم: إن الكتاب لم يعلم حقاً. وإن الرسول لم يثبت صدقه إلا بأدلة العقول، وأنتم قد نفيتموها!.

قلنا: إنا لا ننكر أدلة العقول والتوصل بها إلى المعارف، ولكننا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها على حدوث العالم وإثبات الصانع ونرغب عنها إلى ما هو أوضح بياناً وأصح برهاناً. وإنما هو الشيء أخذتموه عن الفلاسفة وتابعتموهم عليه.

وإنما سلكت الفلاسفة هذه الطريقة لأنهم لا يشتون النبوات ولا يرون لها حقيقة فكان أقوى شيء عندهم في الدلالة على إثبات هذه الأمور ما تعلقوا به من الاستدلال بهذه الأشياء.

فأما مثبتوا النبوات فقد أغناهم الله تعالى عن ذلك وكفاهم كلفة المؤونة في ركوب هذه الطريقة المنعرجة التي لا يؤمن العنت على رايها والانقطاع على

(١) هو: أبو سليمان حماد بن محمد الخطابي، كان إماماً في الفقه واللغة وغيرها، وله كتاب الغنية عن الكلام، توفي في ربيع الآخر سنة ثمان وثمانين وثلاثمائة. ترجمته:

يراجع: البداية والنهاية، ج ١١، ص ٣٦٣؛ شذرات الذهب، ج ٢، ص ١٢٧.

سالكها...^(١).

ونقل أبو القاسم إسماعيل بن محمد الأصبهاني عن أبي المظفر السمعاني وهو يبين فساد قول المتكلمين في منهجهم في الاستدلال بعد أن ذكر أن أهل السنة والجماعة متبعون في منهجهم وطرق استدلالهم؛ فقال:

"... على أنا لا ننكر النظر، قدر ما ورد به الكتاب والسنة؛ لينال المؤمن بذلك زيادة اليقين وتلج الصدر؛ وإنما أنكرنا طريقة أهل الكلام على ما أسسوا فإنهم قالوا: "أول ما يجب على الإنسان النظر المؤدي إلى معرفة الباري" وهذا قول مخترع لم يسبقهم إليه أحد من السلف وأئمة الدين.

ولو أنك تدبرت جميع أقوالهم وكتبهم لم تجد هذا في شيء منها لا منقولاً عن النبي ﷺ ولا من الصحابة - رضي الله عنهم وكذلك من التابعين من بعدهم^(٢).

ثم ذكر - رحمه الله - أن الكافر إنما يطلب منه أحد ثلاث: الإسلام، أو الجزية، أو القتال فلو امتنع وقال: دعوني حتى انظر واستدل فإنه على مذهب أهل الكلام يعطي مهلة ينظر ويستدل ثم تطول مدة النظر إلى سنوات فيموت قبل أن ينتهي إلى نتيجة.

وهذا خلاف ما جاء عن رسول الله ﷺ وصحابته الكرام^(٣).

وقد ذكر ابن حزم - في مقام نقده للمتكلمين - أن ابن جرير والأشعرية - ماعدا السمناني - أنهم يقولون: "لا يكون مسلماً إلا من استدل وإلا فليس مسلماً"^(٤) ولعل هذا فيه مبالغة لما تقدم من ذكر الخلاف بين المتكلمين في هذه المسألة.

فهذه هي أقوال علماء الكلام في هذه المسألة متناقضة مختلفة بناء على عقيدتهم في: "أول ما يجب على العبد" فأوجبوا على العباد النظر أو بعض مقدماته أو المعرفة على

(١) الغنية عن الكلام، ص ٩٤.

(٢) الحجة في بيان المحجة، ج ٢، ص ١١٧ - ١٢٠.

(٣) يراجع: ما نقله ابن تيمية من كلام الخطابي؛ درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٢٧٨ - ٣٠٢.

(٤) الفصل في الملل والنحل، ج ٤، ص ٣٥.

اختلاف فيما بينهم فترتب عليه إلزام جميع الناس بهذا الواجب.
ثم منهم من أوجب عليه طريقاً معيناً في النظر والمعرفة وهو "طريق الجواهر والأعراض"، وبعضهم لم يحدد له نظراً خاصاً وطريقاً معيناً.
وهذا كله مخالف لما جاء به رسول الله ﷺ فإن القرآن الكريم والسنة النبوية قد تضمنت تعريف الناس بخالقهم من أيسر الطرق وأسهلها.
ثم لم تجعل "المعرفة" هدفاً أساساً لدعوة الناس إليه وإنما كانت الدعوة إلى "شهادة إن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله" فمن قالها فقد أصبح مسلماً.
قال ابن حزم: "وقال سائر أهل الإسلام: كل من اعتقد بقلبه اعتقاداً لا يشك فيه، وقال بلسانه: لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وأن كل ما جاء به حق وبريء من كل دين سوى دين محمد ﷺ فإنه مسلم مؤمن ليس عليه غير ذلك..."^(١).
فإتيان الإنسان بالشهادتين مع طمأنينة القلب يكفيه في دخول الإسلام ولا يؤمر بالنظر أو بتحصيل المعرفة.

قال أبو بكر بن المنذر:

"أجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم على أن الكافر إذا قال: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله وأن كل ما جاء به محمد حق وأبرأ إلى الله من كل دين يخالف دين الإسلام - وهو بالغ صحيح العقل - أنه مسلم.
فإن رجع بعد ذلك فأظهر الكفر كان مرتداً يجب عليه ما يجب على المرتد..."^(٢).
وقال ابن تيمية - رحمه الله -:

"والنبي ﷺ لم يدع أحداً من الخلق إلى النظر ابتداء ولا إلى مجرد اثبات الصانع بل أول ما دعاهم إليه الشهادتان وبذلك أمر أصحابه".

ثم أورد حديث معاذ لما بعثه النبي ﷺ إلى اليمن وأحاديث أخرى ثم قال: "وهذا

(١) الفصل في الملل والنحل، ج ٤، ص ٣٥.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٧.

مما اتفق عليه أئمة الدين وعلماء المسلمين فإنهم مجمعون على ما علم بالاضطرار من دين المسلمين أن كل كافر يدعى إلى الشهادتين سواء كان معطلاً، أو مشركاً، أو كتابياً وبذلك يعد مسلماً^(١).

ويؤكد هذا المعنى بقوله:

"... والمقصود هنا أن السلف والأئمة متفقون على أن أول ما يؤمر به العباد: الشهادتان ومتفقون على أن من فعل ذلك قبل البلوغ لم يؤمر بتجديد ذلك عقب البلوغ"^(٢).

هذا هو مذهب السلف فإنهم مجمعون على أن أول ما يدعى إليه العباد هو: "توحيد الله عز وجل" وذلك بناء على أن معرفة الله - سبحانه وتعالى - فطرية ضرورية، فلا يحتاج إلى أن يدعى إليها العباد؛ لأن ذلك يكون من تحصيل الحاصل. وقد نقد الإمام الغزالي تلك الطائفة من المتكلمين الذين وقفوا صحة إيمان كل أحد على معرفة الأدلة الكلامية، والبراهين العقلية... هذه الطائفة التي أسرفت حتى كفرت عوام المسلمين وزعموا أن من لم يعرف الله، وسائر العقائد الشرعية بالطرق التي وضعوها، والأدلة التي حرروها - فهو كافر.

وفي نقدهم - يقول رحمه الله - : "إن الأصل هو الاعتقاد الصحيح والتصديق الجزم، وذلك حاصل بالتقليد، والحاجة إلى البرهان ودقائق الجدل نادرة..."^(٣). ويقول أيضاً في نقدهم:

"فإن صاحب الشرع - صلوات الله عليه - لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق^(٤) ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي أو يقين برهاني. وهذا مما علم ضرورة من مجاري أحواله في تزكيته إيمان من سبق من أجيال العرب إلى

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٧.

(٢) المصدر نفسه، ج ٨، ص ١١.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٨ - ٩.

(٤) الإيمان عند الأشاعرة هو تصديق بالقلب وإقرار باللسان فقط، وبعضهم قال هو مجرد التصديق بالقلب. وأخرجوا الأعمال عن مسمى الإيمان.

تصديقه ببحث وبرهان؛ بل بمجرد قرينة ومخيلة سبقت إلى قلوبهم فقادت بها إلى الإذعان للحق والانقياد للصدق فهؤلاء مؤمنون حقاً، فلا ينبغي أن تشوش عليهم عقائدهم، فإنه إذا تليت عليهم هذه البراهين وما عليها من الاشكالات وحلها لم يؤمن أن تعلق بأفهامهم مشكلة من المشكلات، وتستولي عليها، ولا تمحى عنها بما يذكر من طرق الحل.

ولهذا لم ينقل عن الصحابة الخوض في هذا الفن: لا بمباحثة ولا بتدريس، ولا تصنيف؛ بل كان شغلهم بالعبادة، والدعوة إليها وحمل الخلق على مراشدهم ومصالحهم في أحوالهم وأعمالهم ومعاشهم فقط...^(١).

وهكذا فإن مذهب السلف وأهل السنة أن معرفة الله فطرية ضرورية لا تحتاج إلى نظر واستدلال في حق أكثر الخلق وهم من سلمت فطرتهم من الانحراف.

وأما من انخرفت فطرته بسبب عامل أفسدها، أو حصلت عنده شبهة، وجب عليه النظر لعلاج تلك الفطرة، والتعلم لزوال شبهته.

وكذلك من اسرف وقال لا يكفي إيمان المقلد، فلا يلتفت إليه؛ لأنه يلزم منه القول بعدم إيمان أكثر المسلمين.

روى مسلم في صحيحه عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - قال:

"... جاء رجل^(٢) من أهل البادية فقال: يا محمد أتانا رسولك فزعم لنا: أنك

تزعم: أن الله أرسلك.

قال صدق.

- قال: فمن خلق السماء؟.

- قال: الله.

- قال: فمن خلق الأرض؟.

- قال: الله.

- قال: فمن نصب هذه الجبال وجعل فيها ما جعل؟.

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٨ - ٩.

(٢) اسم ذلك الرجل: ضمام بن ثعلبة بكسر الضاد المعجمة.

- قال: الله.
- قال: فبالذي خلق السماء، وخلق الأرض، ونصب هذه الجبال آله أرسلك؟
- قال: نعم.
- قال: وزعم رسولك أن علينا خمس صلوات في يومنا وليلتنا.
- قال: صدق.
- قال: فبالذي أرسلك آله أمرك بهذا؟
- قال: نعم.
- قال: وزعم رسولك أن علينا زكاة في أموالنا.
- قال: صدق.
- قال: فبالذي أرسلك آله أمرك بهذا؟
- قال: نعم.
- قال: وزعم رسولك أن علينا صوم شهر رمضان في سنتنا.
- قال: صدق.
- قال: فبالذي أرسلك آله أمرك بهذا؟
- قال: نعم.
- قال: وزعم رسولك أن علينا حج البيت من استطاع إليه سبيلاً.
- قال: صدق.
- قال: ثم ولى، قال: والذي بعثك بالحق لا أزيد عليهن ولا أنقص منهن.
- فقال النبي ﷺ لئن صدق ليدخلن الجنة^(١).

وقد ذكر الإمام النووي أن في هذا الحديث "... دلالة لصحة ماذهب إليه أئمة العلماء من أن العوام المقلدين مؤمنون وأنه يكتفي منهم بمجرد اعتقاد الحق جزماً من غير شك وتزلزل خلافاً لمن أنكر ذلك من المعتزلة وذلك أنه ﷺ قرر ضمناً على ما اعتمد

(١) صحيح مسلم (كتاب الإيمان، باب السؤال عن أركان الإسلام) ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١، ص ١٧٠ - ١٧١.

عليه في تعريف رسالته وصدقه ومجرد اخباره إياه بذلك ولم ينكر عليه ذلك، ولا قال يجب عليك معرفة ذلك بالنظر في معجزاتي والاستدلال بالأدلة القطعية..."^(١).

وقد وضع شيخ الإسلام ابن تيمية: "... أن التقليد المحرم بالنص والإجماع: أن يعارض قول الله ورسوله بما يخالف ذلك كائناً من كان المخالف لذلك"^(٢).
قال تعالى:

﴿وَيَوْمَ يَعْصُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَأْتِينِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا يَا وَيْلَتَى لَئِنِّي لَمِ اتَّخَذْتُ فَلَانًا خَلِيلًا لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا...﴾^(٣).

ويرى ابن تيمية - أيضاً - أن التقليد هو القول على الله بلا علم، "... ثم إن هؤلاء الذين يقولون على الله بغير علم إذا قيل لهم: ﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾"^(٤) فليس عندهم علم؛ بل عندهم اتباع سلفهم، وهو الذين اعتادوه وتربوا عليه"^(٥).

ويرى الإمام الغزالي أن الشرع لم يكلف العوام "... أكثر من التصديق الجازم بظاهر هذه العقائد فأما البحث والتفتيش وتكلف نظم الأدلة فلم يكلفوه أصلاً..."^(٦).
وأن الاشتغال بالعبادات، وملازمة التقوى، ونهي النفس عن الهوى، ومجاهدة النفس سبب في الكشف عن حقائق هذه العقيدة، ويكون ذلك بنور إلهي يقذفه الله في قلب العبد"^(٧).

ويقول الإمام الغزالي:

- (١) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١، ص ١٧١.
- (٢) مجموع الفتاوى، ج ١٩، ص ٢٦٢.
- (٣) سورة الفرقان، آية ٢٧ - ٣٠.
- (٤) سورة البقرة، آية ١٧٠.
- (٥) مجموع الفتاوى، ج ١٩، ص ٢٦٣.
- (٦) إحياء علوم الدين - قواعد العقائد - ص ١١٣.
- (٧) ينظر: نفس المصدر والصفحة.

"... فمن فضل الله - سبحانه - على قلب الإنسان أن شرحه في أول نشوه للإيمان من غير حاجة إلى حجة وبرهان، وكيف ينكر ذلك وجميع عقائد العوام مبادئها التلقين الجرد والتقليد المحض..."^(١).

وقد تصدى العلماء لنقد المتكلمين الذين أوجبوا النظر والاستدلال على كل أحد، وزعموا أن من لم يعرف الله بالطرق التي وضعوها، والدلائل التي حرروها فإن إيمانه لا يصح، يقول ابن حجر:

"... والعجب أن من اشترط ذلك (أي النظر والاستدلال) من أهل الكلام ينكرون التقليد، وهم أول داع إليه حتى استقر في الأذهان أن من أنكر قاعدة من القواعد التي أصلوها فهو مبتدع، ولو لم يفهمها، ولم يعرف مأخذها، وهذا هو محض التقليد، قال أمرهم إلى تكفير من قلد الرسول - عليه الصلاة والسلام - في معرفة الله تعالى؛ والقول بإيمان من قلدهم، وكفى بهذا ضلالاً..."^(٢).

وقد كان القول بفساد إيمان المقلد أحد الأقوال المتطرفة التي اشتمل عليها علم الكلام، الأمر الذي دعا كثير من المسلمين إلى النفرة والوحشة من هذا العلم. جاء في كتاب المفهم شرح صحيح مسلم ما نصه:

"... ولو لم يكن في الكلام إلا مسألتان هما من مبادئه لكان حقيقاً بالذم:

- إحداهما: قول بعضهم إن أول واجب الشك؛ إذ هو اللازم عن وجوب النظر، أو القصد إلى النظر، ، ،

- ثانيتهما: قول جماعة منهم إن من لم يعرف الله بالطرق التي رتبوها، والأبحاث التي حرروها لم يصح إيمانه، ، ، ، فإن القائل بالمسألتين كافر شرعاً، لجعله الشك في الله واجباً، ومعظم المسلمين كفاراً حتى يدخل في عموم كلامه السلف الصالح من الصحابة والتابعين؛ وهذا معلوم الفساد من الدين بالضرورة، وإلا فلا يوجد في

(١) إحياء علوم الدين - قواعد العقائد - ص ١١٣.

(٢) فتح الباري، ج ١٣، ص ٣٥٤.

الشرعيات ضروري...^(١).

ولكن الذين أوجبوا النظر والاستدلال يحتجون بالآيات التي فيها الحث على النظر والاعتبار، ويقولون كيف يكون ذكر الحجة، والمطالبة بها، والبحث عنها محظوراً، وقد قال الله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾^(٢).

وقال عز وجل: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾^(٣).

وقال تعالى: ﴿إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا﴾^(٤) أي حجة وبرهان، وقال تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾^(٥).

وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾^(٦).

فقد ذكر الله - سبحانه - احتجاج إبراهيم ومجادلته، وإفحامه خصمه في معرض الشناء عليه.

وقال عز وجل: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾^(٧).

وقال تعالى: ﴿قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا﴾^(٨).

وقال تعالى في قصة فرعون مع نبي الله موسى: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ إلى قوله: ﴿أَوَلَوْ جِئْتِكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ﴾^(٩).

(١) المفهم شرح صحيح مسلم؛ نقلاً عن فتح الباري، ج ١٣، ص ٣٥٠.

(٢) سورة البقرة، الآية ١١١. سورة الأنبياء، الآية ٢٤.

(٣) سورة الأنفال، الآية ٤٢.

(٤) سورة يونس، الآية ٦٨.

(٥) سورة الأنعام، الآية ١٤٩.

(٦) سورة البقرة، الآية ٢٥٨.

(٧) سورة الأنعام، الآية ٨٣.

(٨) سورة هود، الآية ٣٢.

(٩) سورة الشعراء، الآية ٢٣ - ٣٠.

وعلى الجملة فالقرآن من أوله إلى آخره محاجة مع الكفار فعمدة أدلة المتكلمين في التوحيد قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١).

وفي النبوة: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(٢).

وفي البعث، قوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾^(٣) إلى غير ذلك من الآيات والأدلة. ولم تزل الرسل - صلوات الله عليهم - يحاجون المنكرين ويجادلون المعاندين، قال تعالى ﴿وَجَادِلْهُمْ بَالْتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(٤).

وكذلك كان الصحابة يحاجون المنكرين ويجادلون، ولكن عند الحاجة، وكانت الحاجة إلى الجدل وعلم الكلام قليلة، وأول من سن الرد على المبتدعة، ودعوتهم بالمجادلة إلى الحق: علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - إذ بعث ابن عباس - رضي الله عنهما - إلى الخوارج فكلهم...^(٥).

وهكذا نجد أن من اشترط النظر في الدليل، قد استدل بهذه الآيات والأحاديث الواردة في ذلك.

ولكن تلك الآيات لا حجة فيها؛ لأن من لم يشترط النظر في الأدلة، لم ينكر أصل النظر، وإنما أنكر النظر في طرق المتكلمين التي ابتدعوها، وحرروها؛ لما تشتمل عليه تلك الأدلة من الباطل. وأنكر عليهم إيجاب النظر على كل أحد حتى من سلمت فطرته. وكذلك أنكر توقف الإيمان بالله على وجود النظر في تلك الطرق الكلامية، ولا يلزم من كون الشارع قد رغب في النظر، وحث على التفكير جعله شرطاً في الإيمان وقصر طريق معرفة الله وسائر العقائد عليه.

(١) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٣.

(٣) سورة يس، الآية ٧٩.

(٤) سورة النحل، الآية ١٢٥.

(٥) ينظر: إحياء علوم الدين - قواعد العقائد ص ١١٥ - ١١٦.

وبعض من قال بفساد التقليد استدل بأنه لا يفيد العلم؛ إذ لو أفاده لكان العلم حاصلًا لمن قلد في قدم العالم، وحاصلًا لمن قلد في حدوثه، وهو محال؛ لأنه يؤدي إلى الجمع بين النقيضين.

والجواب عن ذلك بأن يقال: إنما يتأتى هذا في حق من قلد غير الرسول ﷺ وأما من قلد الرسول فيما أخبر به عن ربه فلا يتناقض أصلاً. وقد اختار شيخ الإسلام ابن تيمية قولاً وسطاً بين القائلين بالتقليد والقائلين بوجوب النظر والاستدلال على كل أحد؛ وهذا يقول:

"... الناس في الاستدلال والتقليد على طرفي نقيض:

- منهم من يوجب الاستدلال حتى في المسائل الدقيقة: أصولها وفروعها على كل أحد.

- ومنهم من يحرم الاستدلال في الدقيق على كل أحد، وهذا في الأصول والفروع.

- وخيار الأمور أوساطها..."^(١).

ولما كانت مسألة الاجتهاد مرتبطة بمسألة التقليد، وجدنا شيخ الإسلام ابن تيمية يهتم بها، فيناقش مسألة تصويب وتخطئة المجتهدين في مسائل أصول الدين. ويحيب ابن تيمية عن السؤال القائل: هل كل مجتهد مصيب؟ أو لمصيب واحد والباقي مخطئون؟

- وقد حرر ابن تيمية المراد بلفظ الخطأ. فقد يراد به الإثم، وقد يراد به عدم العلم.

- فإن أريد الإثم فكل مجتهد اتقى الله ما استطاع فهو مصيب؛ فإنه مطيع لله ليس بآثم ولا مذموم.

- وإن أريد عدم العلم، فقد يتميز بعض المجتهدين بعلم خفي على غيره؛ ويكون ذلك علماً بحقيقة الأمر لو اطلع عليه الآخر لوجب عليه اتباعه؛ لكن سقط عنه وجوب اتباعه لعجزه عن معرفة ذلك العلم، وله أجر على اجتهداه، ولكن من وصل إلى الصواب له أجران^(١)، كما قال النبي ﷺ: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر"^(٢)

(١) ينظر: المصدر نفسه، ج ٢٠، ص ١٩.

(٢) رواه البخاري (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب اجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو

أخطأ) ينظر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ٣١٨.

ورواه مسلم (كتاب الأقضية: باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ) ينظر صحيح

مسلم بشرح النووي، ج ١٢، ص ١٣.

ورواه الإمام أحمد في مسنده، ج ٤، ص ١٩٨.

الفصل الثالث

معرفة الله سبحانه وتعالى

وتحتة أربعة مباحث:

- المبحث الأول: معرفة الله عند المعتزلة.
- المبحث الثاني: معرفة الله عند الأشعرية.
- المبحث الثالث: جوانب التأثير في مسألة معرفة الله - تعالى -.
- المبحث الرابع : النقد.

المبحث الأول
معرفة الله عند المعتزلة

المبحث الأول معرفة الله عند المعتزلة

الكلام عن معرفة الله عند المعتزلة ذو جانبين:

- الجانب الأول: المراد بالمعرفة.

- الجانب الثاني: طريق وجوبها.

وسوف أبين هل المعرفة عندهم فطرية أم نظرية؟ ثم حكمها؛ وطريق معرفة حكمها.

تعريف المعرفة:

المعرفة - مطلقاً - هي العلم بالأشياء، وتتناول معرفة الله - سبحانه - وصفات كماله، ونعوت جلاله، وتشمل صفات الله: صفات الكمال، وصفات التنزيه، وأفعاله وما يجب في حقه، وما يجوز، وما يستحيل عليه.

ومعرفة الرسل، وصفاتهم، ووظائفهم، وما يجب في حقهم، وما يجوز وما يستحيل عليهم.

وتتناول نظرية المعرفة الظواهر والأفعال التي تصدر عن الكائنات الجامدة والحية.

وقد عرف القاضي عبد الجبار المعرفة عندما قال:

"... إن المعرفة، والدراية، والعلم نظائر، ومعناها: ما يقتضي سكون النفس،

وثلج الصدر، وطمأنينة القلب.،،

فإن قيل: ما المراد بسكون النفس؟

- قلنا: التفرقة التي يجدها الواحد منا من نفسه إذا رجع إليها، بين أن يعتقد

كون زيد في الدار مشاهدة، وبين أن يعتقد كونه فيها لخبر واحد من أفناء الناس؛ فإنه

يجد في إحدى الحالتين مزية وحالا لا يجدهما في الحالة الأخرى، تلك المزية هي التي عبر

عنها بسكون النفس..."^(١).

ويرى القاضي عبد الجبار أنه لا مشاحة في التعبير، فإن شئت عبرت عنها: "...

بسكون النفس، أو ثلج الصدر، أو طمأنينة القلب، أو انشراح الصدر..."^(٢).

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٤٦، ٤٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٨.

ومعرفة الله - عند المعتزلة - من الواجبات العقلية المضيقه التي لا يسع المكلف الإخلال بها، أو تأخيرها، ولا يقوم غيرها مقامها من ظن، أو شك أو غيره، لأنها مما يقبح تركها، وقد تقرر في العقل وجوب الاحتراز من القبيح، فالجهل بالله قبيح، ولا يمكن التحرز منه إلا بمعرفة الله عن علم ويقين، فثبت أن معرفة الله واجبة، وطريق وجوبها هو العقل^(١).

وقال أبوهاشم الجبائي: إنها لطف^(٢) في أداء الطاعات، واجتناب المقبحات العقلية^(٣).

"والدليل على أن معرفة الله - تعالى - واجبة هو أنها لطف في أداء الواجبات، واجتناب المقبحات، وما كان لطفاً كان واجباً؛ لأنه جار مجرى دفع الضرر عن النفس. وإنما قلنا إنها لطف؛ لأن اللطف ليس بأكثر من أن يكون المرء عنده أقرب إلى أداء الواجبات وترك المقبحات، على وجه لولاه لما كان بهذه المثابة؛ ومعرفة الله - تعالى - بهذه الصفة؛ ألا ترى أن الإنسان إذا عرف أن له صانعاً صنعه ومدبراً دبره إن أطاعه أثابه، وإن عصاه عاقبه، كان أقرب إلى أداء الواجبات، وترك المقبحات..."^(٤).

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، ص ٤٢، ٤٣.

(٢) اللطف والمصلحة عند المعتزلة بمعنى واحد، ومعناها ما يختار المرء عنده واجباً، أو يجتنب عنده قبيحاً على وجه لولاه لما اختار، ولما اجتنب، أو يكون أقرب إلى أداء الواجب واجتناب القبيح. ثم إن ما هذا حاله ينقسم إلى:

- ما يكون من فعلنا فيلزمنا فعله، سواء كان عقلياً أو شرعياً؛ لأنه يجري مجرى دفع الضرر عن النفس.

- وإلي ما يكون من فعل الله - سبحانه - ولا بد من أن يفعله الله - تعالى - ليكون مزجاً لعل المكلف ولكي لا ينتقض غرضه بمقدمات التكليف.

ينظر: شرح الأصول الخمسة، ص ٧٧٩.

وقال القاضي عبد الجبار: "اللطف هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب؛ لأنه الذي يثبت له حظ الدعاء والصرف، إلا أن ذلك لما ترتب على العلم بالله، عد العلم بالله - تعالى - في اللطف لما لم يتم اللطف إلا به".

شرح الأصول الخمسة، ص ٦٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٤.

ومعرفة الله عند جمهور المعتزلة معرفة نظرية كسبية عقلية يصل إليها العبد بالنظر والتفكير والاستدلال العقلي، ولم يشذ عن ذلك إلا الجاحظ حين قال إن معرفة الله تقع ضرورة بالطبع، وسيأتي توضيح مذهبه.

ولهذا أنكرت المعتزلة ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة من أن معرفة الله ضرورة فطرية تحصل لأكثر الناس بمقتضى الفطرة التي فطر الله الناس عليها. فالعلم بالله عندهم كسبي نظري، وليس هو ضروري^(١).

ومن هنا قالت المعتزلة إن معرفة الله نظرية؛ لأن الله نصب لنا الأدلة، وحث الناس على النظر في آياته، وذم المعرض عنها، ومدح المستمسك بها، وبين الأدلة الدالة على التوحيد والعدل والنبوات^(٢).

ومعرفة الله واجبة بتكليف العقل، فهي واجبة عقلاً، ويجب أداؤها قبل التكليف الشرعية، ودون تكليف نص شرعي، لأن هذه المعرفة أساس الشرع، ولا يثبت الشرع إلا بعد معرفة الله، فيجب أن تسبق التصديق بالنص الشرعي؛ بل هي شرط لصحة الشرع وثبوته.

وقد بنى المعتزلة هذه المسألة على أساس السلطة التي منحوها للعقل، فجعلوه يوجب ويمنع ويحسن ويقبح؛ ولهذا قالوا: "... إن العقل يوجب معرفة الله - تعالى - بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع، وعليه يعلم أنه إن قصر ولم يعرفه ولم يشكره

(١) عرف القاضي عبد الجبار العلم الضروري بعدة تعريفات، وهي:

أ - أنه العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا، ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه.
ب - وقيل هو: "العلم الذي لا يمكن العالم نفيه عن نفسه بشك ولا شبهة وإن انفرد. وفي قوله: وإن انفرد: احتراز من العلم المكتسب إذا قارنه العلم الضروري، فإنه - والحال هذه - لا يمكن نفيه عن النفس بشك ولا شبهة وإن كان مكتسباً.
ج - وقد حُدِّ العلم الضروري بأنه: العلم الذي لا يمكن العالم به نفيه عن نفسه بوجه من الوجوه".

شرح الأصول الخمسة، ص ٤٨، ٤٩.

(٢) يراجع: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٢، ص ٣٤٤.

عاقبه عقوبة دائمة"^(١).

وقد انتهى هذا الموقف الفكري بالمعتزلة إلى القول بأن التكليف يحدث للإنسان ببعض الواجبات حتى ولو لم يعلم العبد خالقه؛ لأن سبب التكليف في هذه الحالات هو العقل الإنساني.

قال القاضي عبد الجبار:

"... واعلم أن سائر ما كلفه المكلف من جهة العقل يصح منه أدائه وإن لم يعرف ذات المنعم عليه، والفصل بينه وبين غيره. كما يصح منه أن يفعله وإن لم يعلم أن له صانعاً أصلاً، ولو كان من شروط صحته التقرب به إلى من يعبد، لما صح ذلك منه مع الجهل به أصلاً؛ فإذا صح أن هذه الأفعال تصح منه على هذا الوجه، لم يمتنع القول بأن المكلف يصح تكليفه وأداء ما كلفه وإن لم يعرف الذي أنعم عليه. والقول في معرفة الله - تعالى - وسائر المعارف العقلية، كالقول في سائر العقليات، في أنه يصح منه على الوجه الذي كلف به، وإن لم يعرف المنعم عليه، وذلك في المعرفة واجب..."^(٢).

وكما تجب معرفة الله بالعقل قبل الشرع، كذلك تجب التكاليف وتصح حتى ولو لم يعرف المكلف ذات المنعم عليه؛ ولهذا قالت المعتزلة بالتكليف قبل ورود السمع، وأن على الإنسان أن يعرف الله بالدليل العقلي، وإن قصر في المعرفة استحق العقوبة، والناظر مطيع قبل أن يعرف الله ولهذا قال بعض المعتزلة بطاعة لا يراد بها وجه الله تعالى.

وقد اعترض عليهم مخالفوهم بأن الأعمال الصالحة التي يقوم بها الكافرون تعتبر طاعات.

ولم ينكر المعتزلة هذا التشنيع، أو يكثروا ثوابه؛ بل اعترفوا به وبررروه معلنين أن هذه المسألة لا يفتن لها إلا الخاصة، وتغيب عن أذهان العوام.

قال أبو الحسين الخياط:

(١) الملل والنحل، ج ١، ص ٧٠.

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٤، ص ٣٢٣، ٣٢٤.

"... إن الكلام في طاعة لا يراد الله بها لا يخطر على بال أكثر الأمة، وإنما يخطر ببال المتكلمين فقط..."^(١).

وقد نقد الشهرستاني هذه المقالة من مقالات المعتزلة، وشنع عليهم، وعندما شرع في ذكر بدع أبي الهذيل العلاف، ذكر أن من بدعه: "قوله في المكلف قبل ورود السمع: أنه يجب عليه أن يعرف الله تعالى - بالدليل من غير خاطر، وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً، ويعلم - أيضاً - حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب عليه الاقدام على الحسن: كالصدق، والعدل.

والإعراض عن القبيح كالكذب والجور.

وقال - أيضاً - بطاعات لا يراد بها الله - تعالى - ولا يقصد بها التقرب إليه؛ كالقصد إلى النظر الأول، والنظر الأول، فإنه لم يعرف الله بعد والفعل عبادة..."^(٢). وأود أن أشير هنا إلى أن بعض المعتزلة خالف سلفه في هذه المسألة، فقال إن معرفة الله ليست نظرية؛ ولكنها فطرية ضرورية، يتدبها الله اختراعاً في قلوب العقلاء البالغين^(٣)، ومن هؤلاء أبو علي الاسواري^(٤)، وصالح^(٥) قبه، وفضل

(١) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص ١٢٧.

(٢) الملل والنحل، ج ١، ص ٥٢. ثم يراجع: ص ٦٥، ٥٨.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢.

المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ١٢، ص ٣٤٣.

(٤) أبو علي الأسواري: معتزلي ذكره القاضي عبد الجبار في الطبقة السابعة، كان من أصحاب أبي الهذيل، وأعلمهم، فانتقل إلى النظام، وروي أنه رحل إلى بغداد لفاقة لحقته، فقال النظام: ماجاء بك؟ فقال: الحاجة فأعطاه ألف دينار، وقال له: ارجع من سَاعَتِكَ، فقبل: إنه خاف أن يراه الناس فيفضل عليه.

(٥) هو: أبو جعفر بن محمد بن قبه ذكره القاضي عبد الجبار في الطبقة السابعة خالف جمهور المعتزلة في أمور منها: كون المتولدات فعل الله ابتداءً، وكون الإدراك معنى، وهو رأس في بدعة الاعتزال، وله أصحاب ينتسبون إليه، وعده البغدادي من المرجئة القدرية، توفي سنة ٢٤٦ هـ. المنية والأمل، ص ٦٢.

الفرق بين الفرق، ص ١٨، ٩٣، ١٩٣.

المعتزلة، ص ١٤٥.

الرقاشي^(١)، والجاحظ.

وسوف أبين قولهم - إن شاء الله - في المبحث الرابع.

منهم المعرفة عند المعتزلة:

يرى القاضي عبد الجبار أن الطريق لمعرفة الله - تعالى - هو النظر في إثبات الأعراض وحدوثها، ولا يكون ذلك علماً بالله؛ بل العلم به أولاً هو أن للأجسام محدثاً^(٢).

ويزيد هذا المعنى توضيحاً - في مقام آخر - حيث يبين أن الطريق إلى معرفة الله هو الأفعال؛ وهي على نوعين:

- أحدهما: لا يدخل جنسه تحت مقدورنا، كالجواهر، والألوان، والطعوم، والروائح، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة والحياة، والقدرة، والشهوة، والنفرة، والفناء. وما من شيء منها إلا ويمكن الاستدلال به على الله - تعالى - ماعدا الفناء، فإن طريق معرفته السمع، وذلك يترتب على معرفة الله تعالى.

- ثانيهما: الذي يدخل جنسه تحت مقدورنا، وهو عشرة أقسام خمسة من أفعال الجوارح، وهي الأكوان، والإعتمادات^(٣)، والتأليفات والأصوات، والآلام.

وخمسة من أفعال القلوب: وهي الاعتقادات، والإرادات، والكراهات، والظنون،

(١) هو: أبو عيسى الفضل بن عيسى بن أبيان الرقاشي البصري المتوفي نحو ١٤٠ هـ رئيس طائفة من المعتزلة تنسب إليه، وكان واعظاً خطيباً، قال عنه يحيى بن معين: لا تسأل عن القدري الخبيث. ينظر: فضل الاعتزال، ص ٩٦، ٢٣٧ (وذكر ابن عم له اسمه الفضل بن يزيد الرقاشي ص ٩٩).

تهذيب التهذيب ٢٨٣/٨ - ٢٨٤.

البيان والتبيين للجاحظ (تحقيق عبد السلام هارون ١/٢٩٠).

الحيوان، للجاحظ، ج ٧، ص ٢٠٤.

الأعلام، للزركلي، ج ٥، ص ٣٥٧.

المعتزلة، زهدي جار الله، ص ٢٢٤.

درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٣٥٤.

(٢) ينظر: المحيط بالتكليف، ص ٢٦.

(٣) لمعرفة معنى الاعتماد، يراجع: الأصول الخمسة، ص ٩١، ٩٢.

والأنظار، ولا يمكن الاستدلال بها، ولا بشيء منها على الله تعالى^(١).
 "فإن قيل: وما ذلك الفعل الذي يمكن الاستدلال به على الله - تعالى - مع أن
 جنسه يدخل تحت مقدورنا؟.
 - قلنا: أفعال الله كثيرة: من جهتها العقل؛ لأنه يمكن الاستدلال به على الله
 تعالى مع أن جنسه وهو الاعتقادات يدخل في مقدورنا..."^(٢).

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، ص ٨٩، ٩٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٠.

المبحث الثاني
معرفة الله عند الأشعرية

المبحث الثاني

معرفة الله - تعالى - عند الأشعرية

الحديث عن معرفة الله عند الأشاعرة ذو شقين:

- الشق الأول: معرفة الله عز وجل.

- الشق الثاني: طريق وجوبها.

وسوف أبين المراد بالمعرفة، وهل هي - عندهم - فطرية أم نظرية - ثم حكمها.

- وطريق معرفة حكمها.

ذهب جمهور الأشاعرة إلى أن معرفة الله - تعالى - نظرية، لا طريق إليها إلا بالنظر والاستدلال، فقالوا: إنه - سبحانه - لا يعرف بالضرورة، ولا بالمشاهدة؛ ولهذا يقول الباقلاني:

"... إن أول ما فرض الله - عز وجل - على جميع العباد: النظر في آياته، والاعتبار بمقدورات، والاستدلال عليه بآثار قدرته، وشواهد ربوبيته لأنه - سبحانه - غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة، والبراهين الباهرة..."^(١).

ومعرفة الله عند الأشاعرة نظرية كسبية تحصل للعبد بالنظر والاستدلال إلا أن طريق وجوبها هو الشرع، فهي تجب بالشرع وتحصل بالعقل، وهذه التفرقة نجدها عند أبي الحسن الأشعري نفسه حيث يفرق بين حصول المعرفة ووجوبها فبالعقل تحصل المعرفة وبالشرع تجب.

قال الشهرستاني: "وقد فرّق أبو الحسن الأشعري بين حصول معرفة الله - تعالى - بالعقل، وبين وجوبها به، فقال المعارف كلها إنما تحصل بالعقل؛ لكنها تجب بالسمع..."^(٢).

(١) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ٢٢.

(٢) نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ٣٧١.

وكذلك فإن شكر المنعم واجب شرعاً، وبهذا يخالف الأشاعرة المعتزلة في هذه الجزئية بالذات، يقول الآمدي:

"...مذهب أصحابنا وأهل السنة إن شكر المنعم واجب سمعاً؛ لا عقلاً خلافاً للمعتزلة في الوجوب العقلي..."^(١).

ويؤكد هذا المعنى البغدادي الذي يرى أن: المعارف نظرية، مكتسبة عن طريق النظر والاستدلال؛ ولكنها تجب بالشرع؛ ولهذا قال: [قد ورد التكليف بالمعارف النظرية عند أصحابنا في العلوم العقلية والأحكام الشرعية]^(٢).

وهكذا، فإن معرفة الله عند الأشاعرة واجبة على العباد شرعاً، أما قبل ورود الشرع فلا يجب على العباد شيء خلافاً للمعتزلة القائلين بأن العقل يوجب معرفة الله، حتى ولو لم يأت المكلف رسول يأمره بذلك يقول أبو حامد الغزالي:

"... لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله - تعالى - وشكر نعمته خلافاً للمعتزلة، حيث قالوا: إن العقل بمجرد موجبه..."^(٣).

ويوضح البغدادي مذهب الأشعرية في هذه المسألة، حيث يقول:

"... وقال شيخنا أبو الحسن،،، وقت صحة الإيمان والمعرفة وقت كمال العقل، ووقت وجوبهما عند اجتماع العقل والبلوغ ولا وجوب إلا من جهة الشرع..."^(٤).

ومعني أبو المعالي في نفس الاتجاه، مؤكداً ما ذهب إليه الأشعرية من أن معرفة الله واجبة بالشرع، وأنه لا يتوصل بالعقل إلى إدراك واجب ولا محرم، وطريق ذلك هو: الشرع وحده؛ ولهذا يقول:

"... الذي اتفق عليه أهل الحق: أنه لا يدرك وجوب واجب في حكم التكليف

(١) الأحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١٢٦.

(٢) أصول الدين، ص ٣١.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١١٨.

(٤) أصول الدين، ص ٢٥٦، ٢٥٧.

عقلا، ومدارك موجبات التكليف: الشرائع، ولا نتوصل بقضية العقل قبل استقرار
الشرعية إلى درك واجب ولا حَظْرٍ ولا مباح ولا ندب.
وقالت المعتزلة: ندرك بالعقل - قبل تقرير الشرائع - وجوب جمل من
الأشياء...^(١).

هذا ما اتفق عليه جمهور الأشاعرة.

(١) الشامل في أصول الدين، ص ١١٥.

المبحث الثالث

جوانب التأثير في مسألة معرفة الله تعالى

من خلال العرض السابق نجد أن جمهور الأشاعرة قد تأثروا بالمعتزلة؛ حيث اتفقوا على أن معرفة الله نظرية لا طريق لتحصيلها إلا بالنظر والاستدلال. ومن ثم أوجبوا النظر على كل أحد، وجعلوه أول واجب يجب على المكلف، وبرروا ذلك كتبرير المعتزلة فجعلوا السبب في قولهم: إن معرفة الله نظرية، هو أنه سبحانه لا يعرف بالضرورة ولا بالمشاهدة، فوجب أن تكون معرفته عن طريق النظر والاستدلال والتفكير يضاؤون قول المعتزلة من قبل، أو بتعبير أدق قول القاضي عبد الجبار من قبل.

ومع أن الأشاعرة قد وافقوا المعتزلة في كون معرفة الله نظرية كسبية تحصل بالنظر والاستدلال والتفكير إلا أنهم خالفوهم في طريق وجوبها. فالمعتزلة ترى أن معرفة الله واجبة بالعقل بينما يرى جمهور الأشاعرة أنها تحصل بالعقل وتجب بالسمع؛ إلا أن البغدادي ذكر أن أبا العباس^(١) القلانسي، وتبعه نفر من الأشاعرة قد تأثر بالمعتزلة فقال بوجود المعارف العقلية على العاقل من جهة العقل، وهذا أثر واضح من تأثير المعتزلة على الأشعرية.

فالبغدادي يمدنا بنص على قدر كبير من الأهمية، يصرح فيه بأن من الأشاعرة من قد تأثر بالمعتزلة فقال إن معرفة الله واجبة عقلاً، وهنا وجدناه يقول:

"... وقال أبو العباس القلانسي ومن تبعه من أصحابنا بوجود المعارف العقلية على العاقل من جهة العقل..."^(٢).

(١) راجع: أصول الدين، ص ٢٥٦.

(٢) أصول الدين، ص ٢٥٦.

المبحث الرابع

النقد

لقد قرر القرآن الكريم والسنة النبوية أن معرفة الله - عز وجل - معرفة فطرية ضرورية بديهية، وأن كل مولود يولد بهذه المعرفة، وهو ما فهمه علماء السلف وقرروه. فالدليل من القرآن على أن معرفة الله فطرية عدة آيات منها:

أولاً: قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(١).

قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: "... فسدد وجهك واستمر على الدين الذي شرعه الله لك من الحنيفية ملة إبراهيم الذي هداك الله لها وكملها لك غاية الكمال وأنت مع ذلك لازم فطرتك السليمة التي فطر الخلق عليها فإنه - تعالى - فطر خلقه على معرفته وتوحيده، وأنه لا إله غيره..."^(٢).

والفطرة - هنا - المراد بها الإسلام.

وهذا قول عامة السلف وأكثر المفسرين قال به: أبو هريرة، وعكرمة، ومجاهد، والحسن، وإبراهيم النخعي، والضحاك والزهري وقنادة^(٣)، وأحمد بن حنبل^(٤) والبخاري^(٥).

الأدلة على أن الفطرة المراد بها الإسلام:

١ - قول أبي هريرة - رضي الله عنه - : "إِقْرُوا إِن شِئْتُمْ: فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا"^(٦).

(١) سورة الروم، الآية ٣٠.

(٢) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ج ٣، ص ٤٣٢.

(٣) أقوالهم رواها بأسانيد الطبري في التفسير، ج ٢١، ص ٤٠ - ٤١.

(٤) ذكره ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٣٥٨.

(٥) صحيح البخاري، ج ٨، ص ٥١٢.

(٦) صحيح البخاري - كتاب الجنائز - ج ٢، ص ١١٨، ١١٩.

- ٢ - الحديث القدسي الذي يحكيه النبي ﷺ عن الله - عز وجل - أنه قال: "إن الله خلق آدم وبنه حنفاء مسلمين"^(١).
- وفي رواية: "إني خلقت عبادي حنفاء كلهم"^(٢) ولم يقل: مسلمين "فأتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم".
- فوصفهم بالحنيفية وهي في اللغة الاستقامة والميل عن الشيء كما سمي به إبراهيم لعدوله عما كان يعبد قومه إلى عبادة الله عز وجل.
- ٣ - الحديث: (خمس من الفطرة فذكر منهن قص الشارب والاختتان وهي من سنن الإسلام)^(٣).
- ٤ - ومما يدل على أن الفطرة المراد بها الإسلام ما رواه الإمام أحمد بسنده عن الأسود ابن^(٤) سريع - رضي الله عنه - أنه قال: "أتيت رسول الله ﷺ وغزوت معه فأصبت ظهراً، فقتل الناس يومئذ حتى قتلوا الولدان - وقال مرة الذرية، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال:
- "ما بال أقوام جاوزهم القتل اليوم حتى قتلوا الذرية.

(١) التمهيد ٧٣/٨.

(٢) صحيح مسلم، ح ٢٨٦٥، ومسنَد الإمام أحمد ١٦٢/٤.

(٣) رواه البخاري (كتاب اللباس، باب قص الشارب) فتح الباري، ج ١٠، ص ٣٣٤.

(٤) هو: الأسود بن سريع، بن حمير، بن عبادة، بن النزال، بن مره، بن تميم التميمي السعدي الشاعر المشهور.

قال ابن الأثير: "يكنى أبا عبد الله مات سنة ثنتين وأربعين وقال علي: قتل أيام الحمل". أسد الغابة، ج ١، ص ٤٤٦.

وفي الإصابة: "توفي في عهد معاوية، وقال ابن أبي خيثمة عن أحمد وابن معين: مات سنة اثنتين وأربعين.

تراجع ترجمته:

الطبقات الكبرى، ص ٤١، ٤٢.

الإصابة في تمييز الصحابة، ج ١، ص ٥٩، ٦٠.

أسد الغابة في معرفة الصحابة، ج ١، ص ١٠٣، ١٠٤.

- فقال رجل: يا رسول الله إنما هم أولاد المشركين.
 - فقال: "ألا إن خياركم أبناء المشركين."
 ثم قال: ألا لا تقتلوا ذرية. ألا لا تقتلوا ذرية
 قال: كل نسمة تولد على الفطرة حتى يعرب عنها لسانها، فأبواها يهودانها
 وينصرانها"^(١).
 هذه أطول روايات هذا الحديث والأخرى بأخصر منها.
 وأما رواية ابن حبان فلفظها: "أو ليس خياركم أولاد المشركين
 ما من مولود إلا يولد على فطرة الإسلام حتى يعرب عنه لسانه فأبواه يهودانه
 وينصرانه ويمجسانه"^(٢).
 فهذا القول الذي فسّر الفطرة بالإسلام هو القول المروي عن السلف؛ وهو
 القول الذي تؤيده الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة فقد ورد تفسير الفطرة بالدين أو
 الإسلام عن جماعة من السلف كما تقدم ذكر أسمائهم في القول الأول.
 وفيما يلي عرض لأقوالهم:
 قال ابن زيد^(٣) في قوله تعالى: ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾.

(١) مسند الإمام أحمد، ج ٣، ص ٤٣٥.

(٢) سنده ضعيف.

لأنه مرسل عن الحسن وهو لم يسمع من الاسود بن سريع، ومراسيل الحسن "فيها ضعف" كما
 قال الدارقطني، التهذيب ٢/٢٦٣.

الحديث قد صححه جماعة رغم انقطاعه كما تقدم فقد قال الحاكم: صحيح على شرط
 الشيخين ولم يخرجاه/ المستدرک ٢/١٢٣.

وقال الهيثمي: وبعض أسانيد أحمد رجاله رجال الصحيح ٥/٣١٦.

وعزا ابن القيم إلى ابن عبد البر أنه قال: "حديث بصري صحيح".

شفاء العليل ص ٤٧٨.

والخلاف ليس في ثقة الرجال وإنما في عدم اتصاله.

والحديث رواه أحمد ٣/٤٣٥ و ٤/٢٤.

وابن حبان ح/ ١٣٢، والحاكم ٢/١٢٣، والبيهقي في السنن الكبرى ٩/١٣٠.

(٣) هو: عبد الرحمن بن زيد بن أسلم العمري المدني، كان صاحب قرآن وتفسير جمع تفسيراً في
 مجلد، وكتاباً في الناسخ والمنسوخ، مات سنة (١٨٢هـ).

قال الإسلام قد خلقهم من آدم جميعاً يقولون بذلك وقرأ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ...﴾ إلى قوله: ﴿بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ ثم قال فهذا قول الله: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ﴾^(١). بعد.

وعن مجاهد: "فطرة الله" قال الإسلام^(٢).

وعن عكرمة: "فطرة الله التي فطر الناس عليها" قال: الإسلام.

وعن قتادة: "لا تبديل لخلق الله" أي: لدين الله.

وعن سعيد بن جبير: "لا تبديل لخلق الله" قال: لدين الله.

وعن الضحاك: "لا تبديل لخلق الله" قال: لدين الله.

وعن إبراهيم النخعي: "لا تبديل لخلق الله" قال: لدين الله^(٣).

وعزا ابن عبد البر هذا القول كذلك إلى الحسن البصري^(٤).

وقال البخاري: (باب: "لا تبديل لخلق الله": لدين الله. "خلق الأولين": دين

الأولين. والفطرة: الإسلام)^(٥).

وقال الطبري - رحمه الله - : (فسدد وجهك نحو الوجه الذي وجهك إليه ربك

يا محمد لطاعته وهي الدين "حنيفاً" يقول: مستقيماً لدينه وطاعته.

"فطرة الله التي فطر الناس عليها، يقول: صنعة الله التي خلق الناس عليها).

وقال القرطبي: في قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ﴾.

"والخطاب بـ (أقم وجهك) للنبي ﷺ "أمر بإقامة وجهه للدين المستقيم كما

قال: "فأقم وجهك للدين القيم" وهو: دين الإسلام.

وإقامة الوجه: هو : تقديم المقصد والقوة على الجد في أعمال الدين.

= يراجع في ترجمته: سير أعلام النبلاء، ج ٨، ص ٣٤٩.

(١) سورة البقرة، الآية ٢١٣.

(٢) وصح ابن تيمية سند الطبري عن مجاهد، درء تعارض العقل والنقل ٣٧٤/٨.

(٣) أورد هذه الأقوال الطبري في التفسير، ج ٢١، ص ٤٠ - ٤١.

(٤) التمهيد، ج ١٨، ص ٧٢.

(٥) صحيح البخاري مع فتح الباري، ج ٨، ص ٥١٢.

وخص الوجه بالذكر لأنه جامع حواس الإنسان وأشرفه ودخل في هذا الخطاب أمته باتفاق أهل التأويل.

هذه بعض أقوال علماء السلف.

وقد ذكر ابن عبد البر - رحمه الله - أن السلف قد أجمعوا على هذا التفسير. قال رحمه الله: "وقال آخرون: الفطرة ههنا: الإسلام قالوا: وهو المعروف عند عامة السلف من أهل العلم بالتأويل قد أجمعوا في قول الله عز وجل: ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ على أن قالوا: (فطرة الله) دين الله: الإسلام" (١).

ثانياً: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (٢).

فالآية تقرر أن الله عز وجل قد أشهد ذرية آدم على ربوبيته - سبحانه - فأقروا له بذلك واعترفوا ثم اشهد على هذا الاعتراف.

وقد اختلف العلماء في معنى الآية على قولين أو ثلاثة.

الأول: إن الله أخرجهم جملة واحدة في وقت واحد ثم سأهم فأجابوا بقولهم وأقروا له واعترفوا بربوبته.

والثاني: أن المراد: هو الإخراج المتدرج في كل جيل وأن السؤال هنا والشهادة هما حاليان وليسا مقالين فهم يعترفون بقلوبهم بخالقهم ولم يحدث إخراج جملة واحدة وسؤال قبل الخلق الحالي.

قال الرازي: (في تفسير الآية قولان:

الأول: وهو مذهب المفسرين وأهل الأثر ما رواه مسلم بن يسار الجهني أن عمر سئل عن هذه الآية . . . الحديث إلى أن قال: "وهذا القول قد ذهب إليه كثير من

(١) التمهيد، ج ٨، ص ٧٢.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٧٢، ١٧٣.

قدماء المفسرين كسعيد بن المسيب، وسعيد بن جبير، والضحاك، وعكرمة والكلبي^(١) ثم قال "وأما المعتزلة فقد أطبقوا على أنه لا يجوز تفسير هذه الآية بهذا الوجه" وهذا هو القول الثاني.

ثم حرر القول الثاني بقوله: "والقول الثاني في تفسير الآية قول أصحاب النظر وأرباب العقولات: أنه تعالى أخرج الذرية وهم الأولاد من أصلاب آبائهم وذلك الإخراج أنهم كانوا نطفة فأخرجها الله تعالى في أرحام الأمهات وجعله علقة ثم مضغة ثم جعلهم بشرا سويا وخلقهم كاملاً ثم أشهدهم على أنفسهم بما ركب فيهم من دلائل وحدانيته وعجائب خلقه وغرائب صنعته.

فبالإشهاد صاروا كأنهم قالوا: بلى وإن لم يكن هناك قول باللسان"^(٢). وقال القرطبي:

"فقال قوم: معنى الآية: أن الله تعالى أخرج من ظهور بني آدم بعضهم من بعض قالوا: ومعنى: "أشهدهم على أنفسهم أَلست بربكم" دلهم بخلقه على توحيدهِ؛ لأن كل بالغ يعلم ضرورة أن له ربا واحداً (أَلست بربكم) أي قال: فقام ذلك مقام الإشهاد عليهم والاقرار منهم. كما قال تعالى في السموات والأرض: (قالتا أتينا طائعين) ذهب إلى هذا القفال وأطنب".

قلت: وهذا هو القول الثاني.

ثم قال: "وقيل: إنه سبحانه أخرج الأرواح قبل خلق الأجساد وأنه جعل فيها من المعرفة ما علمت به من خاطبها.

قلت: وفي الحديث عن النبي ﷺ غير هذين القولين وأنه تعالى أخرج الأشباح فيها الأرواح من ظهر آدم عليه السلام"^(٣). قلت: وهذا هو القول الأول.

(١) تفسير الرازي، ج ١٥، ص ٥٠.

(٢) المصدر نفسه، ج ١٥، ص ٥٢.

(٣) تفسير القرطبي، ج ٧، ص ٢٠٠.

القائلون بالقول الأول في الميثاق وأدلتهم:

القائلون بالقول الأول:

القول الأول: ورد عن جماعة من العلماء وهم:

من الصحابة: عمر بن الخطاب وعبد الله بن عمرو وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وأبي بن كعب وسلمان الفارسي وهشام بن حكم.
ومن بعدهم: محمد بن كعب والضحاك بن مزاحم والحسن البصري وقتادة وسعيد بن جبير والسدي والكلبي.

وقال به الطبري، والقرطبي، والخليمي وغيرهم.

فأما ما ورد عن عمر فقد أورده الإمام مالك^(١)، وأحمد^(٢)، والطبري^(٣)، وأبو داود^(٤)، والحاكم^(٥)، والبيهقي^(٦)، وابن أبي عاصم^(٧)، والترمذي^(٨)، وابن حبان^(٩)، واللالكائي^(١٠)، وابن عبد البر^(١١).

وأما ما ورد عن عبد الله بن عمرو بن العاص - رضي الله عنه - فقد رواه الطبري^(١٢).

وأما ما ورد عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما فقد رواه أحمد^(١٣) وابن أبي

-
- | | |
|------|---------------------------------------|
| (١) | الموطأ، كتاب القدر، ح ٢. |
| (٢) | مسند الإمام أحمد، ح ٣١١. |
| (٣) | التفسير، ٣٣/١٣. |
| (٤) | رواه أبو داود، ح ٤٧٠٣. |
| (٥) | المستدرک ٢٧/١. |
| (٦) | الأسماء والصفات، ص ٤١١. |
| (٧) | السنة، ح ١٩٦. |
| (٨) | رواه الترمذي، ح ٣٠٧٥. |
| (٩) | الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان، ح ٦١٣٣. |
| (١٠) | شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ح ٩٩٠. |
| (١١) | التمهيد، ج ٦، ص ٤. |
| (١٢) | التفسير ٢٣٢/١٣. |
| (١٣) | المسند ٢٧٢/١. |

عاصم^(١)، والحاكم^(٢)، والطبري^(٣)، والبيهقي^(٤)، وابن سعد^(٥)، وكذلك الطبري^(٦) من طريقين.

وأما ما ورد عن هشام بن حكيم - رضي الله عنه - فقد رواه الطبري^(٧)، وابن أبي عاصم^(٨)، والآجري^(٩)، والبيهقي^(١٠)، وأحمد^(١١)، وابن سعد^(١٢)، والحاكم^(١٣).

وأما ما ورد عن ابن مسعود فقد أورده ابن القيم نقلاً عن محمد بن نصر المروزي^(١٤).

وأما قول سلمان الفارسي فقد ذكره البيهقي^(١٥).

وأما قول أبي بن كعب فقد ذكره عبد الله بن حنبل^(١٦)، والطبري^(١٧)، والحاكم^(١٨)، واللالكائي^(١٩).

-
- (١) السنة، ح/ ٢٧٢؛ وأيضاً ح/ ٢٠٢.
 - (٢) المستدرک ٢٧/١، و ٥٤٤/٢.
 - (٣) التفسير ٢٢٢/١٣.
 - (٤) الأسماء والصفات، ص ٤١٣.
 - (٥) الطبقات، ٢٩/١.
 - (٦) التفسير، ٢٢٤/١٣.
 - (٧) تفسير الطبري، ٥٤٤/١٣، ٢٤٨/٣١.
 - (٨) السنة، ح ١٦٨.
 - (٩) الشريعة، ص ١٧٢؛ ص ١٢٤.
 - (١٠) الأسماء والصفات، ص ٤١٢.
 - (١١) المسند، ١٨٦/٤.
 - (١٢) الطبقات ٣٠/١.
 - (١٣) المستدرک ٣١/١.
 - (١٤) كتاب الروح، ٢٤٨.
 - (١٥) الأسماء والصفات، ص ٤١٤.
 - (١٦) المسند ١٣٥/٥.
 - (١٧) تفسير الطبري ٢٣٨/١٣.
 - (١٨) المستدرک، ٣٢٣/٢.
 - (١٩) شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ح ٩٩١.

وأما قول محمد بن كعب والضحاك والحسن وابن جبير، وعطاء، والكلبي فقد ذكرها الطبري^(١).

وأما ما ورد عن العلماء في ذلك فما يلي:

قال الطبري عند تفسيره للآية: "يقول الله تعالى ذكره لنبيه محمد ﷺ واذكر يا محمد ربك إذ استخرج ولد آدم من أصلاب آبائهم فقرروهم بتوحيده وأشهد بعضهم على بعض شهادتهم بذلك وأقرارهم به"^(٢).

وقال الرازي بعد إيرادہ لكلا القولين: "ثبت إخراج الذرية من ظهور بني آدم بالقرآن وثبت إخراج الذرية من ظهر آدم بالخبر.

وعلى هذا التقدير: فلا منافاة بين الأمرين ولا مدافعة توجب المصير إليهما معاً صونا للآية والخبر من الطعن بقدر الإمكان"^(٣).

وقال ابن الأنباري: "مذهب أهل الحديث وكبراء أهل العلم في هذه الآية - أي آية الاعراف - إن الله أخرج ذرية آدم من صلبه وأصلاب أولاده وهم في صور الذر فأخذ عليهم الميثاق أنه خالقهم وأنهم مصنوعون فاعترفوا بذلك وقبلوا. وذلك بعد أن ركب فيهم عقولاً عرفوا بها ما عرض عليهم كما جعل للجبل عقلاً حين خوطب، وكما فعل ذلك بالبعير لما سجد، والنخلة سمعت وانقادت حين دعيت"^(٤).

وأما القرطبي - رحمه الله - فليس في كلامه تصريح بتزجيح أحد القولين ولكنه يفهم منه ترجيح القول الأول.

فقد قال عند بداية ذكر الأقوال: "وهذه آية مشكلة وقد تكلم العلماء في تأويلها وأحكامها فنذكر ما ذكروه من ذلك حسب ما وقفنا عليه" . . . ثم ذكر الأقوال، ثم قال: "قلت وفي الحديث عن النبي ﷺ غير هذين القولين وأنه تعالى أخرج الأشباح فيها

(١) التفسير، ٢٣٨/١٣، ٢٤٩.

(٢) تفسير الطبري، ج ١٣، ص ٢٢٢.

(٣) تفسير الرازي، ج ١٥، ص ٥٥.

(٤) الروح، لابن القيم، ٢٥٤.

الأرواح من ظهر آدم عليه السلام^(١). ثم أورد بعض الأحاديث والآثار في ذلك. وأما القول الثاني: الذي أورده فهو: أن الله عز وجل اخرج الأرواح فقط، فعقب عليه بأن الحديث ينص على إخراج الذرية جسماً وروحاً^(٢).

قلت: وهذا مذهب لبعض العلماء وهو أن الإخراج كان للأرواح فقط. قال الجرجاني: "وزعم بعض أهل العلم: أن الميثاق إنما أخذ على الأرواح دون الأجساد؛ لأن الأرواح هي التي تعقل وتفهم ولها الشواب وعليها العقاب والأجساد أموات لا تعقل، وكان إسحاق بن راهويه يذهب إلى هذا المعنى وذكر أنه قول أبي هريرة.

وقال إسحاق: وأجمع أهل العلم أنها الأرواح قبل الأجساد استنطقهم واشهدهم"^(٣).

وقال ابن القيم في تقدم خلق الأرواح قبل الأجساد: فهذه مسألة للناس فيها قولان معروفان حكاهما شيخ الإسلام وغيره ومن ذهب إلى تقدم خلقها: محمد بن نصر المروزي وأبو محمد بن حزم وحكاه ابن حزم إجماعاً، ثم ذكر أدلتهم النقلية ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِ ذُرِّيَّتِهِمْ...﴾ إلى آخر الآية.

وقال: "وهذا الاستنطاق والاشهاد إنما كان لأرواحنا إذ لم تكن الأبدان حينئذ موجودة"^(٤). ثم ذكر الأحاديث المرفوعة.

أدلة أصحاب القول الأول من القرآن:

وردت آيات عدة في كتاب الله - عز وجل - تدل على وجود ميثاق قديم أخذ على بني آدم قبل وجودهم.

وأصرح آية في ذلك آية الاعراف المتقدمة، وهي:

(١) تفسير القرطبي، ج ٧، ص ٢٠٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الروح، ٢٥٥.

(٤) الروح، ٢٥٥.

١ - قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى...﴾^(١) الآية.

فإن ظاهر الآية يدل على أن الله - عز وجل - قد أخذ من ظهور بني آدم ذريتهم وخاطبهم خطاب من يعقل ما يخاطب به وأنهم تكلموا كلام عاقل مدرك لما يقول.

فأما أخذ الذرية من ظهور بني آدم فيعني أن الله - عز وجل - أخرج ذرية آدم الأولى ثم أخرج من ظهورهم ذريتهم وهكذا إلى نهاية ما قدره الله - عز وجل - من الخلق... يخرج ذرية كل جيل من ظهور الذرية الأولى بحسب ما قدره - عز وجل - لكل جيل من الزمن الذي يولد فيه.

ثم بعد أن يتكامل خروج الذرية في مكان واحد وزمان واحد ركب الله - عز وجل - فيهم القوة العاقلة والقوة الناطقة ثم سألهم جميعاً بسؤال واحد علموه وفهموا معناه:

- ألسنت بربكم؟

- فأجابوا جميعاً: بلى.

ثم أعادهم - عز وجل - إلى أصلاب آبائهم ثم إلى صلب آدم ليخرجوا بعد ذلك بحسب ما قدره الله - عز وجل - لكل منهم من الزمن الذي يولد فيه والمكان الذي يعيش عليه هذا هو ما فهمه أهل القول الأول من الآية الكريمة.

٢ - قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾^(٢).

روى الطبري بسنده عن مجاهد أنه قال: "في قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ﴾. قال: (في ظهر آدم)^(٣).

(١) سورة الأعراف، الآية ١٧٢، ١٧٣.

(٢) سورة الأحزاب، الآية ٧.

(٣) تفسير الطبري، ١٢٦/٢١.

وقال ابن كثير: (وقيل المراد بهذا الميثاق الذي أخذ منهم حين أخرجوا في صور النذر من صلب آدم عليه السلام كما قال أبو جعفر الرازي عن الربيع بن أنس عن أبي العالية - ثم ذكر الأثر عنه الذي تقدمت الإشارة إليه. وفيه - ورأى فيهم الأنبياء مثل السرج عليهم النور وخصوا بميثاق آخر من الرسالة والنبوة وهو الذي يقول تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ ... الْآيَةَ﴾^(١).

٣ - وقوله تعالى: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾^(٢).
روى الطبري عن مجاهد بسنده أنه قال: "قوله: (وما وجدنا لأكثرهم من عهد) الآية قال: القرون الماضية. و: (عهده) الذي أخذه من بني آدم في ظهر آدم ولم يفوا به".

وقال أبي بن كعب: "في الميثاق الذي أخذه في ظهر آدم عليه السلام"^(٣).
٤ - وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾^(٤).

ورد في الآية عدة أقوال منها قول من يستشهد بالآية على القول الأول المذكور.
قال القرطبي - وهو يعرض الأقوال - (وقيل المعنى: خلقناكم في ظهر آدم ثم صورناكم حيث أخذنا عليكم الميثاق هذا قول مجاهد رواه عنه ابن جريج وابن أبي نجيح).

قال النحاس: وهذا أحسن الأقوال ثم ذكر قول مجاهد^(٥).

وهذا القول عن مجاهد أورده الطبري مختصراً بسنده^(٦).

هذه الآيات التي تدل بظاهرها على أن الله - عز وجل - قد عرف خلقه بنفسه

-
- (١) تفسير ابن كثير ٤٦٩/٣.
(٢) سورة الأعراف، الآية ١٠٢.
(٣) تفسير الطبري، ج ١٣، ص ١١.
(٤) سورة الأعراف، الآية ١١.
(٥) تفسير القرطبي، ج ٧، ص ١٠٩.
(٦) تفسير الطبري، ج ١٢، ص ٣٢٠.

قبل خروجهم إلى هذه الحياة الدنيا فاعترفوا له بربوبيته عليهم.
وأما الأحاديث التي استشهدوا بها على صحة مذهبهم كثيرة منها: حديث أنس
ابن مالك رضي الله عنه.

روى الإمام أحمد بسنده عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ قال:
"يقال للرجل من أهل النار يوم القيامة: أرأيت لو كان لك ما على الأرض من
شيء أكنت مفتديا به؟".

- قال: فيقول: نعم.

- فيقول: قد أردت منك أهون من ذلك قد أخذت عليك في ظهر آدم لا
تشرك بي شيئاً فأبيت إلا أن تشرك بي^(١).

يفهم من هذا الحديث أن الله - عز وجل - قد أخذ العهد من بني آدم وهم في
ظهر آدم عليه السلام أن لا يشركوا بالله عز وجل شيئاً.

قال القاضي عياض - رحمه الله - في شرح هذا الحديث (يشير بذلك إلى قوله
تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ الآية).

فهذا الميثاق الذي أخذ عليهم في صلب آدم فمن وفى به بعد وجوده في الدنيا
فهو مؤمن.

ومن لم يوف به فهو كافر.

فمراد الحديث أردت حين أخذت منك الميثاق بالتوحيد فأبيت إذ أخرجتك إلى
الدنيا إلا الشرك.

ويحتمل أن يكون المراد بالإرادة هنا الطلب: والمعنى: أمرتك فلم تفعل^(٢).

(١) ورد الحديث عن أنس من طريقين:

الأولى: عن أبي عمران الجوني رواها الإمام أحمد في المسند ١٢٧/٣، ١٢٩، والبخاري ح
٣٣٣٤/٣ ح ٧٥٥٧، ومسلم ح ٢٨٠٥.

الثانية: عن قتادة رواها الإمام أحمد في مسنده ٢١٨/٣، والبخاري ح/٦٥٣٨، ومسلم ح
٢٨٠٥.

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١١، ص ٤٠٣.

الأحاديث الدالة على أن معرفة الله فطرية ضرورية:

لقد دلت أحاديث النبي ﷺ على أن معرفة الله فطرية ضرورية بديهية أركانها
الله في كل نَسَمَةٍ هو بارئها:

ومن تلك الأحاديث:

١ - الإشارة إلى الميثاق الأول وإن كانت الأحاديث المرفوعة في هذا الشأن قد
ضعفت ولكن أحاديث إخراج الذرية في الأزل وبيان أهل الجنة من أهل النار مما
ثبت في السنة.

قال الإمام أحمد بن حنبل:

ثنا حسين بن محمد، ثنا جرير - يعني ابن حازم - عن كلثوم بن جبر عن سعيد
ابن جبير عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال:

أخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنوعمان - يعني بعرفة - فأخرج من صلبه كل ذرية
ذراها فشرهم بين يديه كالذر ثم كلمهم قبلاً قال:

"ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين أو
تقولوا إنما اشرك أبائنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل
المبطلون" ^(١).

(١) هذا الحديث ورد مرفوعاً وموقوفاً وكلاهما صحيح؛ ولكن الذين أوقفوه أكثر وأثبت.
قال الحاكم بعد إيراد حديث ابن عباس المرفوع: (هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه وقد
احتج مسلم بكلثوم بن جبر) المستدرک ٢٧/١.
ووافقه الذهبي. وأعاد الحاكم في مكان آخر وصححه كذلك، ووافقه الذهبي. المستدرک
٢٤٥/٢.

وقال ابن كثير في المرفوع: (فهو بإسناد جيد قوي على شرط مسلم).
رواه النسائي وابن جرير والحاكم في مستدركه من حديث حسين بن محمد المروزي به. وقال
الحاكم: صحيح الإسناد ولم يخرجاه إلا أنه اختلف فيه على كلثوم بن جبر فروى عنه مرفوعاً
وموقوفاً.
وكذا روي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس موقوفاً.

٢ - عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال:

قال رسول الله ﷺ: "ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء. هل تحسون فيها من جدعاء؟".

ثم يقول أبوهريرة - رضي الله عنه - : "فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم"^(١).

فذكر الحديث أن المولود يولد على الفطرة، وإن كان المراد ليس الإسلام الشرعي ولكن بمعنى معرفة الله - عز وجل - وقصد عبادته والتقرب إليه. فالمراد بأن المولود يولد على الإسلام، أي: أنه يولد على الإقرار بالخالق، ومحبه، والاخلاص له، وإذا قيل إن المولود يولد على الإسلام فليس معنى ذلك أنه يولد عالماً بأحكام الصلاة وشروطها وواجباتها ... وعالماً بمقدار أنصبه الزكاة ومستحقيها ...

يؤكد هذا المعنى قول الإمام ابن تيمية رحمه الله:

= وهكذا رواه العوفي والوالي والضحاك وأبو حمزة عن ابن عباس قوله. وهذا أكثر وأثبت والله أعلم) البداية ٩٠/١.

فهو يرجح السند الموقوف لكون رواه أكثر وأثبت ممن رفعوه . وقال الهيثمي في سند أحمد المرفوع: (رجاله رجال الصحيح) [مجمع الزوائد ١٨٩/٧]. فالحديث دائر بين الرفع والوقف وكلا الأمرين قد صححت به الأسانيد إلا أن الرواة الذين أوقفوه أكثر من الرواة الذين رفعوه إضافة إلى أنه أثبت من حيث العدالة والحفظ. وفي مثل هذا الحال هناك احتمالان:

الأول: أن يكون الرواة الذين رفعوه قد وهموا في رفعه وأنه إنما جاء موقوفاً. الثاني: أن يكون الصحابي رواه مرة مرفوعاً ومرة لم يرفعه فرواه الذين رووه عنه بحسب ما سمعه كل منهم. والله أعلم.

وهذا الحديث: رواه أحمد في المسند ٢٧٢/١، وابن أبي عاصم في السنة/ ح ٢٠٢، والحاكم في المستدرک ٥٤٤/٢، والبيهقي في الأسماء والصفات ص ٤١٣. راجع: فطرية المعرفة وموقف المتكلمين منها ص ٥٣ - ٦٣.

(١) رواه البخاري، ح ١٣٥٩.

"ومثل الفطرة مع الحق: مثل ضوء العين مع الشمس، وكل ذي عين لو ترك بغير حجاب لرأى الشمس والاعتقادات الباطلة العارضة من تهود وتنصر وتمجس مثل حجاب يحول بين البصر ورؤية الشمس.

وكذلك - أيضاً - كل ذي حس سليم يحب الحلو، إلا أن يعرض في الطبيعة فساد يحرفه حتى يجعل الحلو في فمه مرأً.

ولا يلزم من كونهم مولودين على الفطرة أن يكونوا حين الولادة معتقدين للإسلام بالفعل، فإن الله أخرجنا من بطون أمهاتنا لنعلم شيئاً، ولكن سلامة القلب، وقبوله وإرادته للحق، الذي هو الإسلام بحيث لو ترك من غير مغير لما كان إلا مسلماً.

وهذه القوة العلمية العملية التي تقتضي بذاتها الإسلام ما لم يمنعها مانع هي فطرة الله التي فطر الناس عليها..."^(١).

ويؤكد الإمام ابن القيم هذا المعنى بقوله:

"... ومما ينبغي أن يعلم أنه إذا قيل إنه ولد على الفطرة أو على الإسلام، أو على هذه الملة، أو خلق حنيفاً فليس المراد به أنه حين خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين ويريده فإن الله يقول: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَّا تَعْلَمُونَ شَيْئاً﴾"^(٢).

ولكن فطرته موجبة مقتضية لدين الإسلام لقربه. فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه، ومحبه، وإخلاص الدين له. وموجبات الفطرة ومقتضاياتها تحصل شيئاً بعد شيء بحسب كمال الفطرة إذا سلمت من المعارض..."^(٣).

٣ - الاخبار بأن الله - عز وجل - خلق عباده على خلقة مستوية لا عوج فيها - أي خلقة القلوب - ثم إن الشياطين أفسدت هذه الخلقة وغيرتها أو طمسها

(١) مجموع الفتاوى، ج ٤، ص ٢٤٧.

(٢) سورة النحل، الآية ٧٨.

(٣) شفاء العليل، ص ٤٧٨.

وغطتها بوساوسها ومكرها.

قال عليه الصلاة والسلام وهو يحدث عن الله - عز وجل - أنه قال "وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم وأنهم أتتهم الشياطين فاجتالهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحلت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً"^(١).

فالحديث يقرر أن أصل الخلق كان على الحنيفية وهي الاستقامة وأن إفسادهم كان من الشياطين شرعت لهم ودفعتهم إلى الشرك بالله عز وجل مما يفهم منه أنهم كانوا موحدين وأن الشرك طراً عليهم.

وهكذا ذهب أهل السنة والجماعة إلى أن معرفة الله ضرورة بديهية تدرك بمقتضى الفطرة التي فطر الله الناس عليها. والفطرة السليمة من عوامل الانحراف، وأسباب الشكوك وظلمات الأوهام تهتدي إلى الإيمان بالله والإقرار بوجوده فطرة فطر الله الخلق عليها، وغرسها في كل نسمة هو بارئها بموجب الميثاق الذي أخذه الله على بني آدم يوم أن خلقهم فشهدوا جميعاً بأن الله ربهم، وهذه المعرفة بديهية ضرورية أركزها الله في النفوس تهتدي إليها بمفردها دون سبب من خارج.

فمعرفة الله - سبحانه وتعالى - عند من استقامت فطرته على الصواب، وسلمت من عوارض الشكوك والارتياب، فطرية ضرورية تدرك بالفطرة والبداهة، ولا تحتاج إلى استدلال وتفكير وترديد نظر ومن ثم اجتهاد في البحث عن أدلة وبراهين، وغالب الناس؛ بل السواد الأعظم منهم، والكثرة الكاثرة يعرفون الله بفطرتهم التي ولدوا عليها، وهذه المعرفة التي جبلوا عليها تؤهلهم للإيمان بالله، والاعتراف بعظمته وقهره وسلطانه على هذا الكون، وتلك المعرفة يجدها كل إنسان سليم الفطرة، ويشعر بآثرها، وينصاع لندائها، فيعترف بربه الخالق الرازق اعترافاً فطرياً بديهياً.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

"... فالقلوب مفطورة على الإقرار بالله - سبحانه - تصديقاً به وديناً له؛ لكن يعرض لها ما يفسدها، ومعرفة الحق تقتضي محبته ومعرفة الباطل تقتضي بغضه لما في

(١) رواه مسلم، ح ٢٨٦٥، وأحمد ١٦٢/٤.

الفطرة من حب الحق، وبغض الباطل لكن قد يعرض لها ما يفسدها إما من الشبهات التي تصدها عن التصديق بالحق، وإما من الشهوات التي تصدها عن اتباعها؛ ولهذا أمرنا الله أن نقول في الصلاة: "اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين" (١).

وقد ذهب أهل السنة إلى أن المراد بالفطرة دين الإسلام بمعنى أن كل مولود يولد مفطوراً على الإسلام: دين التوحيد والخلو من الشرك. وقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن معنى الفطرة في قول النبي ﷺ "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه..." (٢).

فأجاب - رحمه الله - بقوله: "... الصواب أنها فطرة الله التي فطر الناس عليها، وهي فطرة الإسلام، وهي الفطرة التي فطرهم عليها يوم قال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟﴾ قَالُوا: بَلَىٰ" (٣). وهي السلامة من الاعتقادات الباطلة، والقبول للعقائد الصحيحة. فإن حقيقة "الإسلام" أن يستسلم لله، لا لغيره، وهو معنى لا إله إلا الله، وقد ضرب رسول الله ﷺ مثل ذلك، فقال: "كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء؟ فبين أن سلامة القلب من النقص كسلامة البدن، وأن العيب حادث طارئ..." (٤).

هذا، وقد نقد شيخ الإسلام ابن تيمية المعتزلة والأشاعرة في قولهم إن معرفة الله نظرية، لا تحصل إلا بالنظر والاستدلال، وعجب من تشددهم في هذا السبيل حيث

(١) مجموع الفتاوى، ج ٧، ص ٥٢٨.

(٢) رواه البخاري، (كتاب الجنائز، باب: ما قيل في أولاد المشركين) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ٣، ص ٢٤٦.

رواه مسلم (كتاب القدر، باب: معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موتى أطفال الكفار وأطفال المسلمين) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٦، ص ٢٠٧.

رواه الإمام أحمد في المسند، ج ٢، ص ٢٧٥.

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٧٢.

(٤) مجموع الفتاوى، ج ٤، ص ٢٤٥.

أوجبوا النظر على كل أحد، وكأنها من المسائل المجمع عليها التي لا تقبل خلاف أحد؛ وفي هذا المعنى يقول: "... وأعجب من ذلك أن كثيراً منهم يظن أن هذا مما لا خلاف فيه بل القول بأن معرفة الله التي هي الإقرار بالصانع لا تحصل إلا بالنظر متفق عليه بين النظار، فإذا ذكر له أن في ذلك خلافاً بين أهل الكلام بعضهم مع بعض تعجب من ذلك، وذلك لأن من سلك طريقة من هذه الطرائق لا يكاد يعرف غيرها، فلهذا تجد في كتب أهل الكلام ما يدل على غاية الجهل بما قاله الرسول، والصحابة، والتابعون، وأئمة الإسلام، مما يوجب أن يقال كأن هؤلاء نشئوا في غير ديار الإسلام، ولا ريب أنهم نشئوا بين من لم يعرف العلوم الإسلامية، حتى صار المعروف عندهم منكراً، والمنكر معروفاً، ولبسهم فتن ربي فيها الصغير، وهرم فيها الكبير وبدلت السنة بالبدعة، والحق بالباطل..."^(١).

ولكن إذا كانت نصوص الكتاب والسنة تدل على أن الإقرار بالخالق ضروري يدرك بالفطرة التي فطر الله الخلق عليها، فلماذا أنكر ذلك نظار المتكلمين، حيث ذهبوا إلى أن معرفة الله لا تتم إلا بالنظر في الدليل؟
ولماذا - أيضاً - وجد في بني آدم من تنكر لهذه الفطرة، وجحد الإقرار بوجود الخالق؟.

وقد تلخص جواب ابن تيمية عن السؤالين في جوابين:

الأول: إن أول من عرف في الإسلام بإنكار المعرفة الضرورية الفطرية هم أهل الكلام المذموم: الذين اتفق السلف على ذمهم، وهم الجهمية والقدرية، وهم عند سلف الأمة من أضل الطوائف وأجهلهم^(٢).

الثاني: إن الاعتراف بالخالق فطري ضروري، وقد أركزه الله في نفوس بني آدم؛ ولكن هذه الفطرة قد يحصل لها من الموانع ما يمنع مقتضاها ويعرض لها من العوارض ما يفسدها، ويحرفها إلى الشرك بالله، أو إنكار الخالق بالكلية.

(١) تلييس الجهمية، ج ٢، ص ٤٨٢.

(٢) يراجع: مجموع الفتاوى، ج ١٦، ص ٣٤٠، ٣٤١.

ولم يجمع المعتزلة على القول بأن معرفة الله نظرية؛ بل ذهب بعضهم إلى قول يوافق مذهب السلف وأهل السنة؛ حيث قالوا بأن معرفة الله فطرية ضرورية، يتدبها الله اختراعاً في قلوب العقلاء البالغين، ومن هؤلاء: أبو علي الأسواري، وصالح قبة، وفضل الرقاشي.

ومن ناحية أخرى خالف الجاحظ جمهور المعتزلة، فقال: إن المعارف كلها ضرورية طباع، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد، وليس للعبد كسب سوى الإرادة، وتحصل أفعاله منه طباعاً، فالمعرفة تقع بالطبع، وليست باختيار العبد، وليس للعباد إلا الإرادة، وإن سائر الأفعال تنسب إلى العباد على معنى أنها وقعت منهم طباعاً، ووجبت بإرادتهم. وذهب إلى أنه لا يجوز أن يبلغ أحد فلا يعرف الله تعالى^(١).

وقد وضع القاضي عبد الجبار أن الجاحظ "... كان يقول في المعارف: إنها تقع ضرورة بالطبع عند النظر في الأدلة؛ ويقول في النظر: إنه ربما وقع طبعاً واضطراباً، وربما وقع اختياراً. فمتى قويت الدواعي في النظر، وقع اضطراباً بالطبع؛ وإذا تساوت وقع اختياراً. فأما إرادة النظر، فإنه مما يقع باختيار، كإرادة سائر الأفعال. وهذه الطريقة دعت به إلى التسوية بين النظر والمعرفة، وبين إدراك المدركات، في أن جميع ذلك يقع بالطبع..."^(٢).

وقد استدل على ذلك ببعض الآيات القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ﴾^(٣).

قال: وإذا كانت البينات قد جاءت جميعهم، فيجب أن تكون المعرفة لهم كاملة^(٤).

(١) يراجع: الملل والنحل، ج ١، ص ٧٥.

الفرق بين الفرق، ص ١٦٠.

(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ١٢، ص ٣١٦.

(٣) سورة النساء، الآية ١٥٣.

(٤) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ١٢، ص ٣٣٤.

واستدل بقوله تعالى: ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾^(١).

قال: فظاهر ذلك يدل على معرفتهم بالفصل بين الحق والباطل، وهو عام في أمم الأنبياء^(٢).

واستدل بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾^(٣).

فدل ذلك على أنهم كانوا يعلمون ويعاندون^(٤).

واستدل - أيضاً - بقوله تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾^(٥).

قال: وهذا عام في جميع المكلفين^(٦).

واستدل بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(٧). وذكر أن ذلك قد ورد في العرب في زمن بعثة النبي ﷺ^(٨).

واستدل بقوله: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾^(٩).

قال: وذلك يدل على أنهم عرفوا الآيات والمعجزات، ودلالاتها على النبوات^(١٠).

واستدل - أيضاً - بقوله تعالى: ﴿وَعَادًا وَثَمُودَ وَقَدْ تَبَيَّنَ لَكُمْ مِنْ مَسَاكِينِهِمْ وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَكَانُوا مُسْتَبْصِرِينَ﴾^(١١).

(١) سورة غافر، الآية ٥.

(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ١٢، ص ٣٣٥.

(٣) سورة الصف، الآية ٦.

(٤) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ١٢، ص ٣٣٦.

(٥) سورة الشورى، الآية ١٤.

(٦) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ١٢، ص ٣٣٦.

(٧) سورة البقرة، الآية ٢٢.

(٨) ينظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ١٢، ص ٣٣٧.

(٩) سورة النمل، الآية ١٤.

(١٠) ينظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٢، ص ٣٣٨.

(١١) سورة العنكبوت، الآية ٣٨.

ولا يكون الاستبصار إلا معرفة بالدين والحق^(١).
واستدل - أيضاً - بقوله سبحانه: ﴿قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَاطِرٍ﴾^(٢).

قال: وذلك يدل على أن فرعون ومن معه كانوا يعرفون الحق ويحددون^(٣).
وقد أعرض الجاحظ عن مسالك المتكلمين في الاستدلال على وجود الله، فترك
دليل الحدوث، ونظرية الجواهر والأعراض التي قررها المعتزلة ثم تلقفها عنهم الأشاعرة؛
وذكر أنها طريقة شائكة عويصة على العامة الذين تطف الله بهم في معرفته.
وقد وضع القاضي عبد الجبار مذهب الجاحظ بقوله: "... ومن عجب أمره أنه
يمنع من أن يعرف بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق، على ما نقوله في التوصل إلى
حدوث الأجسام بالأعراض، وإلى إثبات المحدث بحدوثها. ويقول إن ذلك يدق ويلطف
ويبعد بلوغ كنهه، فلا يجوز من الرحيم الرؤوف أن يكلف معرفته بهذه الطريقة، ثم
يقول: إنما يعرف المكلف ربه من جهة الرسل إذا ظهرت الآيات عليهم. وشرط في ذلك
أن يكون قد تقدم له العلم بالفرق بين الحيل والمعجز^(٤)".

وهكذا انفرد الجاحظ بنظرية جديدة في المعرفة خالف فيها جمهور المعتزلة،
وجهور الأشاعرة، حين قال إن المعرفة تحصل للإنسان طبعاً، ويعني بالطبع هنا ما فُطِرَ
عليه المرء من غرائز وميول. ولما كانت أداتي المعرفة الرئيسيتين هما: العقل والحس؛
والعقل والحس طبيعتان أو غريزتان تولدان مع الإنسان - فالمعرفة التي تنتج عنهما
طباعاً.

ويستطيع العبد - عند الجاحظ - أن يعرف الله ولكنها معرفة إقرار بوجوده
دون الإحاطة به أو إدراك حقيقة ذاته، وكيفية صفاته. وكما يعلم الإنسان أن فيه نفساً

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ١٢، ص ٣٣٩.

(٢) سورة الإسراء، الآية ١٠٢.

(٣) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ١٢، ص ٣٤٠.

(٤) المصدر نفسه، ج ١٢، ص ٣٤٢، ٣٤٣.

وهو لا يعانيتها، ولا يدركها بحاسة من الحواس، فكذلك يعلم أن ثمة إلها ولكنه لا يُعَايِنُهُ ولا يدركه بحاسة من الحواس^(١)؛ وبناء على هذا يقول الجاحظ: "إن العقل يعرف الخالق من جهة العبرة والدلالة، لا من جهة الحس والاحاطة، وبالجملية إنه يعرفه من جهة ما يوجب عليه الاقرار به، ولا يعرفه من جهة ما يوجب الاحاطة بصفته..."^(٢).

ويذهب الجاحظ إلى أن جميع المعارف تقع اضطراراً للإنسان بما في ذلك معرفة الله، فمعرفة الله تتلقى بالسمع عن طريق الرسل، ومعرفة صدق الرسول في دعواه أنه نبيٌّ من عند الله تتم اضطراراً لا اكتساباً؛ لأن الإنسان البالغ يستطيع أن يميز صدق النبي من كذب المتنبى تلقائياً دون نظر وإعمال فكر؛ لأن ما اكتسبه من تجارب منذ طفولته إلى أن بلغ هيأته أن يعرف النبي، ويفرق بينه، وبين المتنبى؛ وقد أفصح الجاحظ عن هذا المعنى بقوله:

"إن التجربة على ضربين:

- أحدهما: أن يقصد الرجل إلى امتحان شيء ليعرف محبته كما عرف منظره. والآخر أن يهجم على علم ذلك من غير قصد، وقد سمي الإنسان مجرباً قاصداً أو هاجماً. فيزعم أن الإنسان منذ سقط من بطن أمه إلى أن يبلغ، مقلب في الأمور المختلفة ومصرف في حالات المعروفة التي تلقمه الدنيا بما تورد عليه من عجائبها، ويزداد في كل ذلك معرفة وتفيده الأيام في كل يوم تجربة، كما يزداد لسانه قوة وعَظْمُهُ صَلابة ولحمه شدة، من أم تناغيه، وظئر تلهيه، وطفل يلاعبه، وطبيب يعالجه ونفس تدعوه، وطبيعة تعينه وشهوة تبعته، ووجع يقلقه كما يزيد الزمان من قوته، ويشد من عظمه ولحمه، ويزيده الغذاء عظما وكثرة العصب والتغليب جلداً،، فلا يزال ذلك دأبه ودأبهم حتى يفهم الإغراء والزجر والتعذية والانتهاز، كما يعرف الكلب اسمه إذا ألح عليه الكلاب به، وكما يعرف المجنون لقبه، فإذا استحكمت هذه الأمور في قلبه، وثبتت في خلده، وصحت في معرفته فهو حينئذ بالغ محتمل، وعندئذ يسخر الله

(١) ينظر: الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير، ص ٦٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٨.

سمعه للخبر المثليج، أو بصره لمعاينة الشاهد المقنع على يدي الرسول الصادق... فلا يحتاج عند معاينته رسولاً يحيي الموتى، ويرى الأكمه والأبرص، ويفلق البحر إلى تفكير ولا تمثيل ولا امتحان ولا تجربة؛ لأنه قد فرغ من ذلك كله أجمع..."^(١).

وإذا كان المعتزلة قد ذهبوا إلى: أن المكلف يجب عليه أن يحصل معرفة الباري بالنظر والاستدلال، فإن الجاحظ يرى أن الناس لم يعرفوا الله إلا من قبل الرسل، ولم يعرفوه من قبل الحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق على ما تقوله المعتزلة في حدوث الأجسام والأعراض^(٢).

وفي مسألة النبوة وما يتعلق بها من معجزات، وتكليف شرائع وأخبار ينفرد الجاحظ بآراء متميزة، فهو يخالف المعتزلة في مسألة التكليف ومعرفة الشرائع، حيث تقول المعتزلة قبل ورود السمع؛ لأن العقل يحسن ويقبح وأن على المكلف أن يعرف الله بالنظر في الدليل، وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة، وعليه - أيضاً - أن يعرف الحسن من القبيح فيقدم على فعل الحسن: كالصدق والعدل، ويعرض عن القبيح كالكذب والظلم والجور؛ أما الجاحظ فيرى خلاف ذلك، ويقول إن الإنسان قبل ورود السمع والتكليف غير مسؤول عن مخالفة التكليف الشرعية؛ لأن الناس عاجزون عن إدراك التكليف الدينية بعقولهم، وبدون الأنبياء والكتب؛ ولهذا قال في المعارف "... إنها ضرورية من قبله تعالى، وأنها متى لم تحصل فالحجة ساقطة..."^(٣).

ورغم أن جمهور الأشاعرة قد اتفقوا على أن معرفة الله نظرية كسبيه؛ إلا أن هناك من خالف هذا الاتفاق، وأيد مذهب السلف في أن معرفة الله فطرية.

فالشهرستاني ذهب إلى أن معرفة الله ضرورية فطرية، وأنها من البديهيات فلا تعد من النظريات؛ لأن الفطرة السليمة تشهد بوجود الله؛ ولهذا يقول:

(١) حجج النبوة - مطبوع ضمن آثار الجاحظ، تحقيق: عمر أبو النصر، ص ٢٥٨.

(٢) يراجع: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ١٢، ص ٣٤٢، ٣٤٣.

(٣) المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ١٢، ص ٣٤٥.

ثم يراجع: الملل والنحل، ج ١، ص ٧٥.

"... فما عدت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان، فإن الفطر السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها، وبديهة فكرتها على صانع حكيم عالم قدير ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(١).
﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾^(٢) ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾^(٣).
وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء، فلا شك أنهم يلوذون إليه في حال الضراء؛ ﴿دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾^(٤).
﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَاهُ﴾^(٥).
ولهذا يرى الشهرستاني أنه لم يرد التكليف بإثبات الخالق؛ لأنه أمر معترف به، وإنما ورد التكليف بنفي الشريك في العبادة، وقد وضع هذا المعنى بقوله:
"... ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشريك" "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله"^(٦)؛ ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد، ﴿ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَخَذَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكَ بِهِ تُؤْمِنُوا﴾^(٧).
ويرى أبو حامد الغزالي أن معرفة الله تحصل لمن اشتغل بالعمل، ولازم التقوى، ونهى النفس عن الهوى، بنور يقذفه الله في القلب^(٨).

(١) سورة إبراهيم، الآية ١٠.

(٢) سورة الزخرف، الآية ٨٧.

(٣) السورة نفسها، الآية ٩.

(٤) سورة لقمان، الآية ٣٢.

(٥) سورة الإسراء، الآية ٦٧.

(٦) رواه مسلم (كتاب الإيمان: باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله). ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١، ص ٢٠٦ - ٢١٢.

(٧) سورة غافر، الآية ١٢.

(٨) ينظر: قواعد العقائد (ضمن إحياء علوم الدين) ج ١، ص ١١٣.

ويؤكد هذا المعنى في مقام آخر حيث يبين أن معرفة الله لا تكون بنظم أدلة، وترتيب كلام؛ وإنما بنور يقذفه الله في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، ومن ظن أن معرفة الله تتوقف على الأدلة التي حررها المتكلمون فقد ضيق رحمة الله الواسعة^(١).

ولكن هذه الفطرة التي أوجدها الخالق في كل مولود من بني آدم، قد يعرض لها أسباب تفسدها، وتحرفها عن مسارها القويم، وهو: معرفة الله - تعالى - وتوحيده، إلى حضيض الشرك، وظلمات الجهل، وغياهب الإلحاد!!
وذلك الانحراف، سببه عوامل كثيرة ...

وقد ذكر الرسول ﷺ أن الأبوين أحد تلك العوامل التي تفسد الفطرة التي فطر الله الخلق عليها، وتعمل على انحرافها.

وهنا يأتي دور النظر في الأدلة لعلاج تلك الفطرة المريضة، وإصلاح فسادها وتقويم إغوجاجها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية:

"إن الإقرار والاعتراف بالخالق فطري ضروري في نفوس الناس وإن كان بعض الناس قد يحصل له ما يفسد فطرته حتى يحتاج إلى نظر تحصل له به المعرفة..."^(٢).
وقال:

"... لكن كون الخلق مفطورين على الإقرار بالخالق أمر دل عليه الكتاب والسنة، وهو معروف بدلائل العقول - كما قد بسط في مواضع - وبين أن الإقرار بالخالق فطري ضروري في جبلات الناس؛ لكن من الناس من فسدت فطرته، فاحتاج إلى دواء، بمنزلة السفسطة التي تعرض لكثير من الناس في كثير من المعارف الضرورية.
وهؤلاء يحتاجون إلى النظر، وهذا الذي عليه جمهور الناس: أن أصل المعرفة قد

(١) ينظر: المنقذ من الضلال، ص ٨٦ - ٨٧.

(٢) مجموع الفتاوى، ج ١٦، ص ٣٢٨.

يقع ضرورياً فطرياً، وقد يحتاج فيه إلى النظر والاستدلال...^(١).

وأهل السنة والجماعة يرون أن أصل العلم الإلهي، ومبدأه ودليله الأول هو الإيمان بالله ورسوله، وعند الرسول ﷺ هو: وحي الله إليه، وهذا هو السبيل إلى العلم بالله والحجة تقوم على العباد بالرسول كما قال تعالى:

﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾^(٢).
والله سبحانه وتعالى قد يَسِّرَ للعباد سبيل معرفته وتفضل على بني آدم بأمرين هما أصل السعادة وطريقا المعرفة بالله:

أحدهما: أن كل مولود يولد على الفطرة، دين التوحيد والإسلام.
فالنفس بفطرتها إذا تركت كانت مقرة لله بالإلهية محبة له تعبد به لا تشرك به شيئاً؛ ولكن يفسدها ما يزين لها شياطين الإنس والجن بما يوحى بعضهم إلى بعض من الباطل.

الثاني: أن الله - تعالى - قد هدى الناس هداية عامة بما جعل فيهم بالفطرة من المعرفة وأسباب العلم، وبما أنزل إليهم من الكتب وأرسل إليهم من الرسل.
قال تعالى ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾^(٣).
وقال تعالى: ﴿الرَّحْمَانُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾^(٤).
وقال تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾^(٥).
وقال تعالى: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾^(٦).

(١) جامع الرسائل - المجموعة الأولى، ص ١٤.

(٢) سورة النساء، الآية ١٦٥.

(٣) سورة العلق، الآية ١ - ٥.

(٤) سورة الرحمن، الآية ١ - ٤.

(٥) سورة الأعلى، الآية ١ - ٣.

(٦) سورة البلد، الآية ١٠.

فعند كل إنسان ما يقتضي معرفته للحق، ومحبه له، وقد هداه ربه إلى أنواع من العلم يمكنه أن يتوصل بها إلى سعادة الأولى والآخرة^(١).

وأهل السنة والجماعة المتبعون أثر السلف في العقيدة لهم طريقة مميزة في معرفة الله، وإثبات حدوث العالم؛ ذلك بأنهم إذا ثبتت لديهم النبوة، وصدق النبي بقيام المعجزة، وجب تصديقه في جميع ما يخبرهم به من الغيوب، ويجب الإيمان بجميع ما يدعوهم إليه من أمر وحدانية الله تعالى، وصفاته، وكلامه.

والله سبحانه قد أرشد العباد في كتابه إلى الاستدلال على ربوبيته.

قال سبحانه: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾^(٢).

وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾^(٣).

وقال عز وجل: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾^(٤).

وغير ذلك من الآيات المتعلقة بمعرفة الله، وما يدل على إثبات وجوده^(٥).

وقد نقد ابن تيمية المتكلمين الذين أوجبوا النظر على كل أحد، وجعلوه السبيل الوحيد لمعرفة الله، في حين أن النظر يحتاج له من فسدت فطرته؛ ولكن بشرط أن يكون نظراً صحيحاً في أدلة صحيحة، وتلك الأدلة هي أدلة القرآن الكريم وآياته البينات، وبراهينه القاطعة، وهو كتابه المبين الذي أنزله على رسوله الأمين.

قال: "... والمتكلمون بنوا أمرهم على النظر المقتضي للعلم؛ ولا بد منه؛ لكن بشرط أن يكون علماً بما أخبر به الرسول.

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، ج ١٤، ص ٢٩٥ - ٢٩٧.

(٢) سورة الذاريات، الآية ٢١.

(٣) سورة الغاشية، الآية ١٧ - ٢٠.

(٤) سورة آل عمران، الآية ١٩٠.

(٥) يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٣٥٢.

والنظر في الأدلة التي دل بها الرسول هي آيات الله، ولا بد من هذا، وهذا. ومن طلب علماً بلا إرادة، أو إرادة بلا علم، فهو ضال. ومن طلب هذا، وهذا بدون إتباع الرسول فيهما فهو ضال. بل كمن قال من السلف: الدين والإيمان: قول، وعمل، وإتباع السنة. وأهل الفقه في الأعمال الظاهرة، يتكلمون في العبادات الظاهرة. وأهل التصوف والزهد، يتكلمون في قصد الإنسان وإرادته، وأهل النظر والكلام، وأهل العقائد من أهل الحديث، وغيرهم يتكلمون في العلم والمعرفة والتصديق الذي هو أصل الإرادة، ويقولون: العبادة لا بد فيها من القصد، والقصد لا يصح إلا بعد العلم بالمقصود المعبود، وهذا صحيح. فلا بد من معرفة المعبود وما يعبد به،، وإثما القصد والإرادة النافعة هو: إرادة عبادة الله وحده، وهو إنما يعبد بما شرع لا بالبدع.

وعلى هذين الأصلين يدور دين الإسلام:

- على أن يعبد الله وحده.
- وأن يعبد بما شرع، ولا يعبد بالبدع.
- وأما العلم والمعرفة والتصوف فمدارها على:
- أن يعرف ما أخبر به الرسول.
- ويعرف أن ما أخبر به حق؛ إما لعلمنا بأنه لا يقول إلا حقاً، وهذا تصديق عام.

وإما لعلمنا بأن ذلك الخبر حق بما أظهر الله آيات صدقه، فإنه أنزل الكتاب والميزان وأرى الناس آيات في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أن القرآن حق..."^(١). وقال ابن تيمية:

"إن القرآن قد اشتمل على أصول الدين التي تستحق هذا الاسم، وعلى البراهين

(١) مجموعة الرسائل الكبرى - معارج الوصول - ج ١، ص ١٨٨ - ١٨٩.

والآيات والأدلة اليقينية بخلاف ما أحدثه المتدعون^(١).

ويرى ابن تيمية أن معرفة الله، معرفة فطرية ضرورية غرسها الله في كل نسمة هو بارتها بموجب الميثاق الذي أخذه على بني آدم يوم أن خلقهم فهم مقرون بمعرفة الله شاهدون بها على أنفسهم، وذلك أمر ضروري لا ينفك عنه مخلوق، وهو مما خلقوا عليه وجبلوا عليه وجعل علما ضروريا لهم، لا يمكن أحداً جحده^(٢)، والدليل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾^(٣).

وآية الميثاق يندفع بها حجتين من حجج المشركين:

- الأولى: في قوله :

﴿أَنْ تَقُولُوا إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ فإذا احتج المشركون بالغفلة دفعت آية الميثاق ذلك، وبينت أن العلم بالله ضروري فطري لا بد لكل أحد أن يعرفه، ولا يعذر أحد بالغفلة عنه، فقد قامت حجة الله في إبطال الإلحاد، والشرك، وإنكار وجود الله.

- والثانية: في قوله:

﴿أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾.

وهذه تدفع حجة التقليد فإن احتج المشركون بأنهم وجدوا آباءهم على الشرك فتقلدوه عنهم كما يتقلد الابن عن أبيه المهن والصنائع فلا حجة لهم في ذلك؛ لأن معهم ما يبطل هذا الشرك وهو المعرفة الفطرية بموجب الميثاق.

وتلك الفطرة الموجبة للتوحيد والإسلام سبقت الشرك الذي عن الآباء والأجداد^(٤).

(١) مجموعة الرسائل الكبرى - معارج الوصول -، ج ١، ص ١٨٥.

(٢) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٤٨٨.

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٧٢ - ١٧٣.

(٤) يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٤٩٠، ٤٩١.

وهذا لا يناقض قوله تعالى:

﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١).

فإن الرسول يدعو إلى التوحيد، وتلك الشهادة على أنفسهم التي تتضمن إقرارهم بأن الله ربهم، ومعرفتهم بذلك، وأن هذه المعرفة والشهادة أمر لازم لكل بني آدم، به تقوم حجة الله - تعالى - في تصديق رسله، فلا يمكن أحداً أن يقول يوم القيامة: إني كنت عن هذا غافلاً، ولا أن الذنب كان لأبي المشرك دوني؛ لأنه عارف بأن الله ربه لا شريك له، فلم يكن معذوراً في التعطيل ولا الإشراك، بل قام به ما يستحق به العذاب^(٢).

وقال ابن تيمية:

إن الله بكمال رحمته وإحسانه لا يعذب أحداً إلا بعد إرسال رسول إليهم، وإن كانوا فاعلين لما يستحقون به الذم والعقاب، كما كان مشركوا العرب وغيرهم ممن بعث إليهم رسول، فاعلين للسيئات والقبايح التي هي سبب الذم والعقاب، والرب تعالى مع هذا لم يكن معذبا لهم حتى يبعث إليهم رسولا...^(٣)

(١) سورة الإسراء، الآية ١٥.

(٢) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٤٩١.

(٣) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٤٩٢.

الفصل الرابع

الدليل الموصل إلى المطلوب

وتحتة سبعة مباحث:

- المبحث الأول: تقسيم المعتزلة الدليل إلى عقلي، ونقل، ومركب منهما.
- المبحث الثاني: تقسيم الأشعرية الدليل إلى عقلي، ونقل، ومركب منهما.
- المبحث الثالث: جوانب التأثير في مسألة الدليل.
- المبحث الرابع: النقد.
- المبحث الخامس: العقل ودوره في الاستدلال.
- المبحث السادس: شبهة التعارض بين الأدلة النقلية والعقلية.
- المبحث السابع: خبر الآحاد، وحجيته.

المبحث الأول

تقسيم المعتزلة الدليل إلى عقلي، ونقل، ومركب منهما

تعريف الدليل عند المعتزلة:

الدليل عند المعتزلة هو الذي "... إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير..."^(١).

والدلالة تنحصر عند المعتزلة في أربعة أدلة:

حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع؛ ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل^(٢).

وترى المعتزلة أن القياس وخبر الواحد دليل يستدل به على الأحكام الشرعية الفرعية دون العقائد.

ولكن القاضي عبد الجبار لم يذكرهما هنا وعلل ذلك بأنهما يدخلان تحت الإجماع، أو الكتاب، أو السنة فلا يجب إفراده بالذكر^(٣).

ويفرق المعتزلة بين الدليل والأمانة؛ حيث أنهم لا يطلقون الدليل إلا على الأدلة العقلية، وإجماع الأمة.

أما ما يوجب الظن - على حد زعمهم - كنخبر الواحد، ونصوص الكتاب والسنة - التي سموها ظواهر سمعية - فتسمى عندهم أمانة، وعلامة، وطريقاً؛ وهذه لا تفيد إلا الظن؛ ولهذا صرحوا بأن خبر الواحد لا يفيد العلم اليقيني، ولا يحتاج به في العقائد.

قال أبو الحسين البصري المعتزلي:

"... إعلم أن الأمانة هي التي النظر الصحيح فيها يؤدي إلى الظن وبذلك تتميز

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٨٨.

(٢) ينظر: نفس المصدر والصفحة.

(٣) ينظر: نفس المصدر والصفحة.

من الدلالة. والمتكلمون يسمون كل ما هذه سبيله "أمانة": عقلياً كان أو شرعياً...^(١).

فأطلقوا اسم الدليل: على ما يفيد العلم.

والأمانة والطرق: على ما يفيد الظن.

وبهذا فهم لا يقبلون أخبار الآحاد وظواهر النصوص فيما خالف ما أدى إليه اعتقادهم في الله وصفاته؛ لأنهم زعموا: أن هذه المسائل علمية قطعية لا تثبت إلا بدليل العقل فإذا خالف النقل ما أدى إليه العقل، وجب تقديم الدليل العقلي على النص.

ولما كان المتكلمون ينكرون الصفات الخيرية، والأفعال الاختيارية أحدثوا هذه التفرقة بين الدليل والأمانة، فأطلقوا اسم الأمانة على الأخبار، والنصوص الشرعية؛ لأن الأمانة - عندهم - أضعف من الدليل، وقالوا: إن ما ثبت بطريق الأمانة لا يوجب علماً، وإنما يوجب الظن فقط.

فإذا تعارض الدليل العقلي مع الأمانة يرجح الدليل العقلي، ويقدم على النص الشرعي، وعلى خبر الآحاد الذي أكد المتكلمون على أنه لا يحتج به في العقائد؛ لأنه ظني الثبوت لا يفيد اليقين^(٢).

وبهذه الشبهة رد المعتزلة كثيراً من نصوص الصفات وبعض العقائد الأخرى.

قال أبو الحسين البصري:

"... اعلم أن الرواية إما تتضمن شرعاً عن النبي ﷺ أو لا تتضمن ذلك.

- والأول: إما أن نكون تعبدنا فيه بالعلم فلا نقبل فيه خبر الواحد.

- أو لم نتعبد فيه بالعلم؛ بل بالعمل فنقبل فيه خبر الواحد إذا تكاملت

شرائطه...^(٣).

ويؤكد هذا المعنى في مقام آخر حيث يبين أن خبر الآحاد لا يحتج به في التوحيد،

والعدل، والصفات، والرؤية^(٤).

(١) المعتمد، لأبي الحسين البصري، ج ٢، ص ٦٩٠.

(٢) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٩؛ ص ٦٧٢؛ ص ٦٩٠؛ ص ٧٦٩ - ٧٧٠،

الإرشاد، ص ١٦١، أساس التقديس، ص ٢١٥.

(٣) المعتمد، ج ٢، ص ٥٧٠.

(٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٧٨.

ولما كانت هذه التفرقة بين الدليل والأمانة تفرقة مبتدعة، وجدنا من العلماء من نقدها، وحاول إبطالها.

قال أبو يعلى^(١):

"... وحكي عن بعض المتكلمين أن الدليل: اسم لما كان موجباً للعلم.
وأما ما كان موجباً للظن فهو أمانة... قال: وهذا غير صحيح؛ لأن ذلك اسم لغوي، وأهل اللغة لا يفرقون بينهما....،.... قال: - وأيضاً - فإن اعتقاد موجبها والعمل بها واجب، فلا فرق بينهما..."^(٢).

وقال أبو إسحاق الشيرازي^(٣):

(١) هو: القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد الفراء، نشأ وتربى في بيت علم؛ إذ كان والده الحسين بن خلف من فقهاء الحنفية مشهوراً بالصلاح والتقوى. ويعتبر القاضي أبو يعلى من أكابر علماء المذهب الحنبلي في القرن الخامس الهجري، وأشهرهم، وإليه يرجع الفضل في تمهيد المذهب ونشره، وعلى يده علت كلمة أهل السنة بعامة والحنابلة بخاصة.

ويعده الحنابلة بين المجتهدين في المذهب؛ بل إن بعضهم يعده مجتهداً مطلقاً.
قال عبد القادر بن بدران:

"... أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء علامة الزمان، قاضي القضاة، مجتهد المذهب، بل المجتهد المطلق..."
توفي رحمه الله في العشرين من رمضان، سنة ثمان وخمسين وأربعمائة من الهجرة (٤٥٨هـ). ترجمته:

المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، ج ٢، ص ١٠٨. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ص ٢١٠. البداية والنهاية، ج ٢، ص ٩٤.

(٢) العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ١٣١، ١٣٢.

(٣) هو: إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزابادي الشيرازي أبو إسحاق. ولد سنة ثلاث وتسعين وثلاثمائة (٣٩٣هـ) دخل شيراز، ثم البصرة، ثم بغداد، وهو من تلاميذ البيضاوي. أحد علماء الشافعية برع في أصول الفقه، والفقه، والجدل. له مصنفات منها: "التنبيه"، و"المهذب"، و"النكت" في الخلاف، و"اللمع" و"شرحه" و"التبصرة" في أصول الفقه، و"الملخص"، و"المعونة" في الجدل، و"طبقات الفقهاء"، و"نصح أهل العلم".
توفي سنة ست وسبعين وأربعمائة (٤٧٦هـ). ترجمته:

"... حقيقة الدليل ما أرشدك إلى الشيء، فقد يرشد مرة إلى العلم، ومرة إلى الظن، فاستحق اسم الدليل في الحالين، يحقق ذلك أن العرب لا تفصل بين ما يوجب العلم، وبين ما يوجب الظن في إطلاق اسم الدليل، فوجب التسوية بينهما..."^(١).

وقال ابن عقيل^(٢):

"... إن تخصيص الدليل بالمقطوع به، والأمانة بالمظنون تواضع عليه المتكلمون، وليس ذلك من موجب اللغة؛ لأن أهلها لا يفرقون بين الأمانة والدلالة، والسمة والعلامة..."^(٣).

ولقد بين أبو الحسين البصري المعتزلي الأمور التي تعلم بأدلة العقل، والأمور التي تعلم بأدلة الشرع؛ فقال بأن الأشياء المعلومة بالدليل:

- إما أن تعلم بالعقل فقط.

- وإما أن تعلم بالشرع فقط.

- وإما أن تعلم بالشرع والعقل.

فأما المعلومة بالعقل فقط فهي الأمور التي في العقل دليل عليها، ويكون العلم بصحة الشرع متوقفا على العلم بها؛ وذلك مثل معرفة الله، ومعرفة صفاته، وأنه سبحانه غني حكيم لا يفعل القبيح^(٤).

= طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٤، ص ٢١٥ - ٢٥٦. طبقات الشافعية، لابن قاضي شهبه، ج ١، ص ٢٤٤ - ٢٤٦.

(١) شرح اللمع في أصول الفقه، ج ١، ص ٩٧. اللمع، للشيرازي، ص ٣.

(٢) هو: أبو الوفاء، علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي، من الحنابلة الذين خالفوا المذهب ولجأوا إلى التأويل، مثل ابن الجوزي.

كان مولده سنة ثنتين وثلاثين وأربعمائة (٤٣٢هـ)، ومات في يوم الجمعة ثاني عشر جمادى الأولى سنة ثلاث عشرة وخمسمائة (٥١٣هـ)، وهو من تلاميذ القاضي أبي يعلى، ومن كتبه الواضح في أصول الفقه، وهو كتاب له قيمته العلمية بين مؤلفات الحنابلة، فمن جاء بعده ينقل عنه، ويشير إليه، ويشي على صاحبه.

ترجمته:

طبقات الحنابلة، ج ٢، ص ٢٥٩. شذرات الذهب، ج ٤، ص ٣٥ - ٤٠.

(٣) الواضح في أصول الفقه، ج ١، ص ٨٥.

(٤) ينظر: المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ٨٨٦ - ٨٨٧.

قال:

"... وإنما قلنا: "إن العلم بصحة الشرع موقوف على العلم بذلك"; لأننا إنما نعلم صحة الشرع إذا علمنا صدق الأنبياء - عليهم السلام؛ وإنما نعلم صدقهم بالمعجزات إذا علمنا أنه لا يجوز أن يظهرها الله على يد كذاب. وإنما يعلم ذلك إذا علمنا أن إظهارها عليهم قبيح، وأنه لا يفعل القبيح. وإنما نعلم أنه لا يفعل القبيح إذا علمنا أنه عالم بقبح القبيح، عالم باستغناؤه عنه. والعلم بذلك فرع على المعرفة به.

فيجب تقدم هذه المعارف للشرع. فلم يجوز كون الشرع طريقاً إليها^(١).

- وأما ما يعلم بالشرع وحده: فهي الأمور التي في السمع دليل عليها، دون العقل: كالمصالح والمفاسد الشرعية وما له تعلق بهما.

- أما المصالح والمفاسد الشرعية؛ فهي: الأفعال التي تعبدنا الله بفعلها، أو تركها مثل: وجوب الصلاة، وتحريم الخمر، وصيام شهر رمضان؛ لأننا لا نعلم بالعقل ذم من أخر الصوم عن أول يوم من رمضان، وإنما علمنا ذلك بالشرع فقط^(٢).

- وأما ما يعلم بالشرع وبالعقل معاً فهو الأمور التي يمكن أن يستدل عليها بالعقل، ولا تتوقف صحة الشرع على المعرفة بها، كالعلم بأن الله واحد يمكن الاستدلال عليه عقلاً ونقلًا، أما العقل فإذا ثبت عقلاً أنه حكيم فلو كان معه حكيم آخر، لم يجوز أن يرسلأ أو يرسل أحدهما من يكذب. فإذا أخبر الرسول بأن الله واحد لا شريك له ثبت صدقه عقلاً ونقلًا.

قال أبوالحسين البصري:

"... فأما ما يصح أن يعرف بالشرع وبالعقل، فهو كل ما كان في العقل دليل عليه، ولم تكن المعرفة بصحة الشرع موقوفة على المعرفة به. كالعلم بأن الله واحد، لا ثاني له في حكمته؛ لأنه إذا ثبتت حكمته فلو كان معه حكيم آخر لم يجوز أن يرسلأ - أو

(١) ينظر: المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ٨٨٧.

(٢) يراجع: المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ٨٨٧.

يرسل أحد منهما - من يكذب. فإذا أخبر الرسول أن الإله واحد، لا قديم سواه، علمنا صدقه. وكذلك وجوب رد الوديعة، والإنتفاع بما لا مضرة فيه على أحد..."^(١).

(١) ينظر: المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ٨٨٧.

المبحث الثاني

تقسيم الأشعرية الدليل إلى عقلي، ونقل، ومركب منهما

تعريف الدليل عند الأشاعرة:

عرف القاضي الباقلاني الدليل بأنه: ما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لا يعلم باضطرار^(١).

وهو على ثلاثة أنواع:

- النوع الأول: عقلي: له تعلق بمدلوله، نحو دلالة الفعل على فاعله، وما يجب كونه عليه من صفاته. نحو حياته، وعلمه وقدرته، وإرادته.

- النوع الثاني: سمعي شرعي: دال من طريق النطق بعد المواضعة ومن جهة معنى مستخرج من النطق.

- النوع الثالث: لغوي دال من جهة المواطأة والمواضعة على معاني الكلام، ودلالات الأسماء والصفات، وسائر الألفاظ. وقد لحق بهذا الباب: دلالات الكتابات والرموز^(٢).

والدال هو ناصب الدليل، والمدلول هو: ما نصب له الدليل.
والمستدل هو الناظر في الدليل، واستدلّاه نظرة في الدليل وطلبه به علم ما غاب عنه^(٣).

وعرف سعد الدين التفتازاني الدليل بقوله:
"... الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري، فلا يفهم من حصول العلم عنه إلا التوصل إليه بالنظر فيه..."^(٤).

(١) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ١٥.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) حاشية التفتازاني على مختصر ابن الحاجب، ج ١، ص ٢٦.

ويفرق الرازي بين الدليل والأمانة. فالدليل عنده هو: "... الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول..."^(١).

وأما الأمانة فهي: "التي يلزم من العلم بها ظن وجود المدلول..."^(٢). وهكذا أطلق الأشاعرة اسم الدليل على ما يفيد العلم، والأمانة والطرق على ما يفيد الظن. والأدلة اللفظية من باب الظنون فلا تفيد اليقين^(٣).

وقد رجح الرازي تقديم العقل على النقل؛ لأن "... ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل؛ لإفتقاره إليه، وإذا كان المنتج ظناً فما ظنك بالنتيجة..."^(٤).

ولقد عرف الآمدي الدليل في عرف علماء أصول الدين بقوله: "... الدليل في العرف الأصولي هو "ما يمكن التوصل به إلى العلم بمطلوب خبري، وهو منقسم إلى عقلي محض، وسمعي محض، ومركب منهما"^(٥).

ونجد عبد القاهر البغدادي يفرق - أيضاً - بين العقلية والشرعية فيؤكد أن العقلية هي الأمور التي يدل عليها العقل قبل ورود الشرع، وأما الأحكام الشرعية فلا دليل عليها غير الشرع فيجعل طريقة المعتزلة في الاستدلال على وجود الله، وهي دليل الحدوث (الجواهر والأعراض) طريقة عقلية بحته يمكن الاستدلال بها قبل الاستدلال بالشرع لإثبات وجود الله، ثم الاستدلال بالمعجزة لإثبات النبوة، ومن ثم يثبت الشرع^(٦).

وهذا أثر واضح من تأثير المعتزلة على الأشعرية.

ويعضي البغدادي في ذكر الفروق بين العقلية والشرعية؛ فيقول: "... ومن وجوه الفرق بين العقلية والشرعية أن مجاز فيه النسخ والتبديل في حياة النبي ﷺ

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٧٠.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) نفس المصدر، ص ٧١.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

(٥) ينظر: الأحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٢٨.

(٦) يراجع: أصول الدين، ص ٢٠٥.

فهو من جملة الأحكام الشرعية، وما لم يجر فيه النسخ والتبديل فهو من الأحكام العقلية...^(١).

ويوضح البغدادي أن الأدلة العقلية تدل على صحة الصحيح واستحالة المحال، وعلى حدوث العالم، وتناهيه، وجواز الفناء عليه جملة وتفصيلاً، وعلى إثبات وجود الخالق وتوحيده وصفاته، وعلى جواز بعثة الرسل من غير وجوب على الله، وعلى جواز تكليف العباد.

كما يستدل بالدليل العقلي على أنه لا واجب على أحد قبل ورود الشرع وكذلك طريق المعرفة بالله تعالى في الدنيا: النظر والاستدلال عليه بدلائل العقول، وأما وجوبه فطريقه: الشرع^(٢).

ثم يوضح البغدادي المسائل التي يستدل عليها بالنقل، وهي الأحكام الشرعية: كالوجوب، والإباحة، والحظر، فهذه طريقها الخبر، والأمر من الله - تعالى - بالخطاب، أو على لسان رسول دلت المعجزة على صدقه وكذلك العلم بتأييد نعيم أهل الجنة، وتأيد عذاب الكفرة دليله الخبر دون العقل. وفي العقل دلالة على جواز ذلك كله. وكذلك يبان ما يجوز إطلاقه على الله تعالى من الأسماء طريقه الشرع دون العقل^(٣).

وهناك مسائل دليلها مركب من العقلي والنقلي فيمكن أن يستدل عليها بالعقل والنقل معاً، مثل: مسألة الرؤية، وأفعال العباد^(٤).

ويرى البغدادي أن عقيدة عموم الرسالة الحمديّة، وختم النبوات بنبوّة محمد دليلهما القرآن والسنة؛ فقد دل القرآن وتواترت الأخبار بأنه لا نبي بعد محمد ﷺ وأن رسالته للناس كافة، وقد بعثه الله للثقلين الجن والإنس^(٥).

(١) أصول الدين، ص ٢٠٦.

(٢) يراجع: أصول الدين، ص ٢٠٢، ٢٠٣.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٤) يراجع: الارشاد، ص ٣٥٨، ٣٥٩. شرح المواقف، تحقيق: د. أحمد المهدي، ص ٢٠٨.

(٥) يراجع: أصول الدين، ص ١٦٣، ١٦٤.

وأفعال العباد عند الأشاعرة دليلها سمعي^(١)؛ ويلحق بذلك الحوض، والميزان، وعذاب القبر^(٢).

وإذا انتقلنا إلى إمام الحرمين الجويني نجده يعرف الأدلة بقوله: "... الأدلة هي: التي يتوصل بصحيح النظر فيها إلى ما لا يعلم في مستقر العادة اضطراراً..."^(٣).

ويقسم الأدلة إلى قسمين:

أدلة عقلية.

وأدلة نقلية.

فأما الدليل العقلي فهو: الذي يدل "... بصفة لازمة هو في نفسه عليها، ولا يتقرر في العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله؛ كالحادث الدال بجواز وجوده على مقتضى يخصه بالوجود الجائز، وكذلك الإتيان والتخصيص الدالان على علم المتقن، وإرادة المخصص..."^(٤).

— وأما الدليل السمعي فهو "... الذي يستند إلى خبر صدق، أو أمر يجب اتباعه..."^(٥).

ثم يقرر أن أصول العقائد تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

— قسم يدرك بالعقل؛ ولا يجوز إدراكه بالسمع.

— قسم يدرك بالسمع؛ ولا يجوز إدراكه بالعقل.

— قسم يدرك بالسمع والعقل^(٦).

ويبين العقائد التي تدرك بطريق العقل؛ بقوله:

"... فأما ما لا يدرك إلا عقلاً، فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله

(١) يراجع: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٧.

(٢) يراجع: الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ٥٣، ٥٤.

(٣) الإرشاد، ص ٨.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

(٥) نفس المصدر والصفحة.

(٦) يراجع: الارشاد، ص ٣٥٨.

- تعالى - ووجوب اتصافه بكونه صدقاً؛ إذ السمعيات تستند إلى كلام الله - تعالى - وما يسبق ثبوته في الترتيب ثبوت الكلام وجوباً، فيستحيل أن يكون مدركه السمع...^(١).

وأما ما لا يدرك إلا بالسمع فهو الحكم بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه، ولا يجب أن يتقرر الحكم بثبوت الجائز ثبوته فيما غاب عنا إلا بالدليل النقلي. ويلحق بهذا القسم جملة أحكام التكليف وقضاياها من التقيح والتحسين، والإيجاب والحظر، والندب والإباحة^(٢).

وأما ما يجوز إدراكه بالعقل والنقل، فهو الذي تدل عليه شواهد العقول، ويتصور ثبوت العلم بكلام الله - تعالى - متقدماً عليه؛ فهذا القسم يتوصل إلى إدراكه بالنقل والعقل؛ مثل: مسألة الرؤية، وانفراد الباري بالخلق والاختراع، ونحوها.

وبناء على ذلك يرى إمام الحرمين أن على المكلف أن ينظر فيما تعلقت به الأدلة السمعية فإن قابله مسألة غير مستحيلة عقلاً، وكان الدليل السمعي قاطعاً في طريقه، لا مجال للإحتمال في ثبوت أصولها، ولا في تأويلها فهذه النصوص يجب القطع بها.

ونلاحظ أنه اشترط في هذه النصوص أنها لا تعارض العقل، ولا تؤدي إلى مستحيل عقلاً؛ بمعنى أنها لو عارضت ما أدى إليه العقل فإنه لا يقطع بما جاءت به ولا يتردد في تأويلها.

يؤكد هذا ما ذهب إليه بعد ذلك حيث قرر أن الأدلة السمعية إن لم تثبت بطرق قاطعة، أو لم يكن مضمونها مستحيلاً وثبتت أصولها قطعاً؛ ولكن يتطرق إليها التأويل - عنده - فلا سبيل إلى القطع بما جاءت به، فهي عنده ظنية الدلالة^(٣).

ولكنه عاد فقال: "ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت ما دل الدليل السمعي على ثبوته، وإن لم يكن قاطعاً..."^(٤).

(١) الإرشاد، ص ٣٥٨.

(٢) ينظر: نفس المصدر والصفحة.

(٣) يراجع: الإرشاد، ص ٣٥٩.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

ونجد الجويني يمجّد الأدلة العقلية، ويرفع مكانتها فوق رتبة الأدلة السمعية؛ حيث يرى أنه إن كان الدليل السمعي مخالفاً لقضية العقل، فهو مردود قطعاً؛ فإن الشرع لا يخالف العقل، ولا يتصور في هذا القسم أن يكون الدليل السمعي قطعي الدلالة. قال:

"... وإن كان مضمون المشرع المتصل بنا مخالفاً لقضية العقل، فهو مردود قطعاً بأن الشرع لا يخالف العقل، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع، ولا خفاء به..."^(١).

ويرى الرازي أن الدليل:

— إما أن يكون عقلياً محضاً.

— أو سمعياً محضاً.

— أو مركباً منهما.

فأما العقلي: فلا بد وأن يكون بحيث يلزم من وجوده، وجود المدلول فاللزوم حاصل لا محالة من هذا الطرف.

فإن لم يحصل من الطرف، الطرف الآخر، فهو والاستدلال بالمشروط على الشرط، كالأستدلال بالعلم على الحياة.

وإن حصل من الآخر فهو الاستدلال بالعلة المعينة على المعلول المعين، والمعلول المعين على العلة المطلقة أو المعينة إن ثبت التساوي بدليل منفصل، أو بأحد المعلولين على الثاني وهو مركب من الأولين.

أو بأحد المتلازمين على الآخر كالتضايقين^(٢).

ويرى الرازي أن الدليل السمعي المحض يستحيل وجوده.

قال:

"... أما السمعي المحض: فمحال؛ لأن خبر الغير ما لم يعرف بالعقل صدقه

(١) الإرشاد، ص ٣٦٠.

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٧٠ - ٧١.

لم يفد...^(١).

ويذكر الرازي القسم الثالث من أقسام الدليل، وهو: عقلي، ونقل. فصارت أقسام الدليل ثلاثة.

ويؤكد هذا المعنى في مقام آخر؛ حيث يقول:

"... الدليل إما أن يكون مركباً من مقدمات كلها عقلية وهو موجود. أو كلها نقلية؛ وهذا محال.

لأن إحدى مقدمات ذلك الدليل هو كون ذلك النقل حجة، ولا يمكن إثبات النقل بالنقل.

أو بعضها عقلي وبعضها نقل؛ وذلك موجود.

ثم الضابط أن كل مقدمة لا يمكن إثبات النقل إلا بعد ثبوتها، فإنه لا يمكن إثباتها بالنقل، وكل ما كان إخباراً عن وقوع ما جاز وقوعه وجاز عدمه، فإنه لا يمكن معرفته إلا بالחס، أو بالنقل.

وما سوى هذين القسمين فإنه يمكن إثباته بالدلائل العقلية والنقلية...^(٢).

وقد جعل الرازي صحة النبوة، والعلم بصدق النبي لا يتوقف على أن الإله واحد؛ ولكنه يتوقف على إثبات وجود الخالق، وحدوث العالم الذي يثبت بالدليل العقلي.

ثم يقرر إثبات الوجدانية، وأن الإله واحد بالدليل السمعي.
قال:

"... اعلم أن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الإله واحداً، فلا جرم إمكان إثبات الوجدانية بالدلائل السمعية، وإذا ثبت هذا فنقول: إن جميع الكتب الإلهية ناطقة بالتوحيد، فوجب أن يكون التوحيد حقاً...^(٣).

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٧١.

(٢) معالم أصول الدين، ص ٢٣، ٢٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٤.

وقد استدل بعض الأشاعرة بقاعدة: (مالا دليل عليه يجب نفيه) وهي صورة من صور الاستدلال عبر عنها الباقلاني بقوله: (بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول). وقد نسب^(١) ابن خلدون هذا القول إلى الباقلاني الذي هذب طريقة المتكلمين في الاستدلال على حدوث العالم، وإثبات وجود الله، وقرر المقدمات العقلية التي تتوقف عليها هذه الطريقة، مثل ثبوت الجوهر الفرد، والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، ونحو ذلك.

قال ابن خلدون:

"... وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها؛ لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول"^(٢).

وقد استعمل إمام الحرمين الجويني هذه الصورة من صور الاستدلال في كتابه الإرشاد، ومال إليها، وإن كان قد جزم في كتابه الشامل برفضها^(٣)!!.

وهذه الصورة من صور الاستدلال تقوم على أساسين^(٤):

الأول: وجود حكم معين ليس عليه دليل.

والثاني: وجوب نفي كل مالا دليل عليه.

ويثبت الأساس الأول بنقل أدلة المثبتين لهذا الحكم وإبطالها.

— وإما بحصر جميع وجوه الأدلة التي يمكن إثبات الحكم بها عن طريق الاستقراء،

ثم إبطالها.

وينتهي ذلك بوجود حكم لا دليل عليه، وهو الأصل الأول^(٥).

ويثبت الأساس الثاني: "وهو وجوب نفي مالا دليل عليه بوجهين:

(١) بعد طول البحث والتقصي لم أقف على هذه النسبة في كتب الباقلاني الموجودة!!.

(٢) المقدمة، ص ٤٦٥.

(٣) يراجع: منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة، ص ١٩٧ - ١٩٩.

(٤) يراجع: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ١٣٩، ١٤٠.

(٥) شرح المواقف، ج ١، ص ٧١.

- الوجه الأول: أننا لو لم ننف ما لا دليل عليه، لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة، وبحر من زئبق، وأنهار من لبن، ونحن لا نراها ونحو ذلك مما لا دليل على ثبوته. وعدم وجود ما سبق معلوم بالبديهة؛ فوجب نفي ما لا دليل عليه: وإلا لجاز وجود ما سبق ذكره.

- الوجه الثاني: أن وجود غير المتناهي بالفعل من جملة التي لا دليل عليها، وتجوزنا لثبوت ما لا دليل عليه تجوز لثبوت ما لا يتناهي، ووجود ما لا يتناهي بالفعل محال^(١).

وينتهي المتكلمون من ذلك كله إلى وجوب نفي ما لا دليل عليه^(٢). وهذه الصورة من صور الاستدلال - وإن ذهب إليها متقدموا الأشاعرة: كالباقلاني، والجويني - إلا أن المتأخرين منهم عدلوا عنها، وقالوا بضعفها. قال الجرجاني:

"... وههنا طريقان ضعيفان يسلكهما بعض المتكلمين في إثبات مطالبهم العقلية: الأول: أنهم إذا حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة، قالوا: لا دليل عليه فيجب نفيه..."^(٣).

والله أعلم.

(١) شرح المواقف، ج ١، ص ٧١ - ٧٢.

(٢) منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة، ص ١٩٥.

(٣) شرح المواقف، ج ١، ص ٧١.

ويراجع: المواقف - النسخة المجردة - ص ٣٧.

المبحث الثالث

جوانب التأثير في مسألة الدليل

- من خلال العرض السابق نجد أن الأشعرية قد تأثرت بالمعتزلة في النواحي التالية:
- ١ - نلاحظ تأثير الأشعرية بالمعتزلة حيث قسموا الدليل إلى عقلي محض، وسمعي محض، ومركب منهما؛ في حين أن أهل السنة والجماعة يرون أن القرآن الكريم قد جاء بأدلة عقلية وسمعية في آن واحد، وأنه خاطب أولى الألباب ودعا إلى الاعتبار والتفكر والتدبر في آيات الله ومخلوقاته.
 - ٢ - تأثرت الأشعرية بالمعتزلة فجعلت الاستدلال على وجود الله دليلاً عقلياً محضاً؛ وذلك بإثبات حدوث العالم، وتناهيه وجواز الفناء عليه رغم أنه قد ورد الشرع بتقرير العقائد الدينية بأدلة عقلية ونقلية.
 - وتأثرت الأشعرية بالمعتزلة حيث جعلت دليل معرفة الله - تعالى - عقلياً محضاً، رغم أن القرآن الكريم قد اشتمل على أدلة عقلية ونقلية تقرر العقائد الدينية التي يحتاج إليها المكلف.
 - ٣ - نلاحظ أن إمام الحرمين الجويني الأشعري قد تأثر بمذهب المعتزلة حيث جعل الأدلة السمعية تأتي في المرتبة الثانية بعد الأدلة العقلية، فجعل الأدلة العقلية التي ابتكرها الإنسان ووصل إليها المتكلمون بعقولهم قطعية الدلالة.
 - أما الأدلة السمعية التي جاء بها القرآن، ونطق بها الرسول فهي إما ظنية الثبوت، ظنية الدلالة، مثل: خبر الآحاد، أو ظنية الدلالة لا يسوغ القطع بما جاءت به؛ لأن للتأويل مجال فيها، وذلك إذا عارضت ما قرره العقول.
 - ٤ - ولهذا يرى أنه إذا تعارض دليل عقلي، ودليل سمعي فإن الدليل النقلي يُردُّ بحجة أن العقل لا يخالف النقل؛ ولهذا يُردُّ الأدلة النقلية، ويقدم عليها الأدلة العقلية.
 - وهذا أثر واضح من تأثير المعتزلة على المذهب الأشعري.
 - ٥ - يتأثر الرازي بالمعتزلة فيرى أن الدليل السمعي المحض يستحيل وجوده؛ وبهذا فأدلة القرآن ليست أدلة يقينية لأنها سمعية فقط.
 - وكذلك أدلة السنة وبالتالي فإنها ليست قطعية الدلالة، ولا تفيد اليقين.

وسيتضح موقفه من الأدلة النقلية، وهل تفيد اليقين في المبحث الخامس - إن شاء الله^(١).

٦ - تأثر الرازي بالمعتزلة حيث نجده يقدم العقل على النقل فيبين متى يستدل بالعقل؟ ومتى يستدل بالنقل؟.

ويرى أن كل مقدمة لا يمكن إثباتها إلا بعد إثبات النقل فإنه لا يستدل عليها بالنقل.

٧ - لقد تأثر أئمة المذهب الأشعري بالمنهج العقلي الكلامي أيما تأثر فنجد القاضي أبوبكر الباقلاني الذي يعد من أساطين المذهب الأشعري وهو الذي هذب الطرق الكلامية، وقررها ووضع لمسائل علم الكلام وقضاياها المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة الكلامية؛ وذلك مثل: إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأن العرض لا يبقى زمانين....

وقد بلغ تمسكه بهذه القواعد العقلية أنه جعلها داخلية في صميم ما يجب على المكلف اعتقاده؛ حيث جعلها تبعاً للعقائد الدينية في وجوب اعتقادها؛ لتوقف أدلة الإيمان - في رأيه عليها.

كما أنه قال بمبدأ له خطره، وهو:

"أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول".

وقد مال إمام الحرمين في كتابه الإرشاد إلى هذا القول.

وهكذا ضيق القاضي وإمام الحرمين ومن وافقهما على الناس ولم يوغلوا في الدين برفق!!.

وليت شعري ماذا يرون في إيمانهم قبل تعلم هذه الطريقة وإحكامها!!؟.

وماذا يرون في إيمان الصحابة الذين نجزم بأنهم لم يعرفوا الجوهر والعرض وسائر اصطلاحات المتكلمين!!.

وماذا يقول هؤلاء المتكلمون في إيمان عوام المسلمين الذين يجهلون هذه الأدلة، ولا يعرفون تلك المقدمات الكلامية التي تفنن المتكلمون في البرهنة عليها!!؟.

والله أعلم.

المبحث الرابع

النقد

يرى أهل السنة والجماعة أن الدليل السمعي مطابق للمعقول، والدليل النقلى الصحيح لا ينفك عن العقل الصريح؛ بل هما شقيقان فالدليل النقلى عقلى ونقلى في آن واحد.

وقد بين الله أن بينهما صلة وثيقة قوية.

قال تعالى:

﴿وَلَقَدْ مَكَّنَاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾^(١).

وقال تعالى:

﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾^(٢).

فأخبر أنهم خرجوا عن نطاق السمع والعقل وموجبهما.

وقد خاطب الله العباد الذين يسمعون ويعقلون ويتدبرون.

قال تعالى:

﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُسْمَعُونَ﴾^(٣).

وقال تعالى:

﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^(٤).

وقال تعالى:

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَنْ أُمَّ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^(٥).

(١) سورة الأحقاف، الآية ٢٦.

(٢) سورة الملك، الآية ١٠.

(٣) سورة يونس، الآية ٦٧.

(٤) سورة الرعد، الآية ٤.

(٥) سورة محمد، الآية ٢٤.

فدعاهم الله إلى استماع القرآن بأسماعهم وتدبره بعقولهم.

قال سبحانه:

﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ﴾^(١).

وقال تعالى:

﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾^(٢).

فجمع الله بين السمع والعقل، وأقام بهما حجته على عباده فلا ينفك أحدهما عن الآخر أصلاً؛ فالكتاب المنزل والعقل المدرك حجة الله على خلقه^(٣).

فحججه سبحانه العقلية التي في كتابه جمعت بين كونها عقلية، سمعية، ظاهرة، قليلة المقدمات.

فقد أقام الله - تعالى - الحجج على التوحيد، وبطلان الشرك، وقطع أسبابه، وحسم مواده كلها.

قال تعالى:

﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكَ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾^(٤).

فقد أخذت هذه الآية على المشركين مجامع الطرق التي دخلوا منها إلى الشرك، وسد بها عليهم أبلغ سد وأحكمه؛ فإن العابد إنما يتعلق بالمعبود لما يرجو من نفعه، وإلا فلو كان لا يرجو منفعة لم يتعلق قلبه به، وحينئذ فلا بد أن يكون المعبود مالِكاً للأسباب التي ينفع بها عابده، أو شريكاً لما لكها، أو ظهيراً، أو وزيراً، أو معاوناً له، أو وجيهاً ذا حرمة وقدر يشفع عنده، فإذا انتفت هذه الأمور الأربعة من كل وجه، انتفت أسباب

(١) سورة المؤمنين، الآية ٦٨.

(٢) سورة ق، الآية ٣٧.

(٣) يراجع: مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، ص ٦٠ - ٦١.

(٤) سورة سبأ، الآية ٢٢ - ٢٣.

الشرك وانقطعت مواده^(١).

وقد قرر الله قضية التوحيد بدليل نقلي وعقلي في آن واحد، بعبارة سهلة بليغة موجزة.

قال تعالى:

﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَابَتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾^(٢).

فهم معترفون بأن الآلهة التي كانوا يعبدونها من دون الله هم عبيد ومماليك ومخلوقة لله، محتاجة إليه، فلو كانوا آلهة كما يقولون لعبدوه وتقربوا إليه وحده دون غيره، فكيف يعبدونهم دونه؟.

وقد بين الله هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾^(٣).

أي هؤلاء الذين تعبدونهم من دوني هم عبيدي كما أنتم عبيدي يرجون رحمتي، ويخافون عذابي؛ فلماذا تعبدونهم من دوني^(٤)!!؟.

وقد قرر الله قضية التوحيد بأسلوب آخر في قوله تعالى:

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾^(٥).

فقد اشتملت هذه الآية على برهان باهر بأسلوب بين ظاهر؛ فإن الإله الحق لا بد أن يكون خالقاً فاعلاً، يوصل إلى عابده النفع ويدفع عنه الضرر، فلو كان معه سبحانه إله، لكان له خلق وفعل، وحينئذ فلا يرضى شركة الإله الآخر معه؛ بل إن قدر على قهره وتفرده بالإلهية دونه فعل، وإن لم يقدر على ذلك انفرد بخلقه وذهب به: كما ينفرد ملوك الدنيا بعضهم عن بعض بمماليكهم إذا لم يقدر المنفرد على قهر الآخر، والعلو عليه، فلا بد من أحد أمور ثلاثة:

(١) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، ص ٦١ - ٦٢.

(٢) سورة الإسراء، الآية ٤٢.

(٣) سورة الإسراء، الآية ٥٧.

(٤) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، ص ٦٢.

(٥) سورة المؤمنین، الآية ٩١.

- إما أن يذهب كل إله بخلقه وسلطانه.
 - وإما أن يعلو بعضهم على بعض.
 - وإما أن يكونوا كلهم تحت قهر إله واحد يتصرف فيهم ولا يتصرفون فيه،
 ويمتنع من حكمهم ولا يمتنعون من حكمه؛ فيكون وحده هو الإله وهم العبيد المربوبون
 المقهورون.

وانتظام أمر العالم العلوي والسفلي وارتباط بعضه ببعض؛ وجريانه على نظام
 محكم لا يختلف ولا يفسد من أدل دليل على أن مديره واحد. لا إله غيره.
 كما دل دليل التمانع على أن خالقه واحد لا رب غيره. فذاك تمانع في الفعل
 والإيجاد. وهذا تمانع في الغاية والألوهية.

فكما يستحيل أن يكون للعالم ربان خالقان متكافئان، يستحيل أن يكون له إلهان
 معبودان...^(١).

وكذلك قرر الله سبحانه الأدلة على وجوده بأدلة عقلية ونقلية بطريقة يقينية،
 ومن ذلك أنه احتج على المشركين بقوله سبحانه: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ
 الْخَالِقُونَ أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ﴾^(٢).

فهنا ترديد وحصر تضمن إقامة الحجة بأقرب طريق، وأوضح عبارة فقد بين الله
 أنهم مخلوقون بعد أن لم يكونوا فهل خلقوا من غير خالق خلقهم؟ فهذا من المستحيل
 الممتنع عند كل عاقل.

ثم قال تعالى: ﴿أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ وهذا أيضاً من المستحيل أن يكون العبد خالقاً
 لنفسه، فإن من لا يقدر أن يزيد في حياته بعد وجوده، كيف يكون خالقاً لنفسه؟
 وإذا بطل القسمان تبين أن لهم خالقاً خلقهم هو الإله الحق الذي يستحق العبادة
 وحده، وكيف يشركون معه في العبادة غيره وهو وحده الخالق لهم.

(١) مختصر الصواعق المرسلة، ص ٦٢ - ٦٣.

(٢) سورة الطور، الآية ٣٥، ٣٦.

وقوله تعالى: ﴿أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ بينت أن الذين لم يخلقوا نفوسهم، ولم يخلقوا السموات والأرض يجب أن يكون خالقهم هو الله الذي خلقهم وخلق السموات والأرض^(١).

وكذلك قرر الله - سبحانه - صفة العلم، وأن علمه شامل محيط بالكلية والجزئيات، بأحسن دليل وأوضحه فكان دليلاً ثقلياً عقلياً يقينياً.

يقول سبحانه:

﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(٢).

فقرر أن الخالق لا بد وأن يعلم مخلوقه، وإذا كانوا مقرين بأنه خالقهم وخالق صدورهم وما تضمنته، فكيف تخفى عليه وهي خلقه؟.

ثم ختم الحجة باسمين، وهما اللطيف الذي لطف صنعه وحكمته ودق حتى عجزت عنه الأفهام، والخبير الذي انتهى علمه إلى الإحاطة ببواطن الأشياء وخفاياها كما أحاط بظواهرها، فكيف يخفى على اللطيف الخبير ما تخفيه الضمائر وتجنه الصدور^(٣).

وكذلك قرر الله مسألة النبوة، وإثبات صدق النبي ﷺ في دعواه أنه رسول من عند الله، وصحة ما جاء به من الكتاب، وأنه من عند الله الذي تكلم به، وأنه ليس من قول البشر.

قال تعالى:

﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(٤).

فأمر من ارتاب في هذا القرآن الذي أنزله على عبده: وأنه كلام الله: أن يأتي بسورة واحدة مثله، وهذا يتناول أقصر سورة من سوره، ثم فسح له إن عجز عن ذلك

(١) يراجع: مختصر الصواعق المرسلة، ص ٧١ - ٧٢.

(٢) سورة الملك، الآية ١٣، ١٤.

(٣) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة، ص ٧١.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٣.

أن يستعين بمن أمكنه الاستعانة به من المخلوقين.

وقال تعالى:

﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(١).

ثم بين الله عجز الجن والإنس في كل زمان ومكان أن يأتوا بمثل القرآن ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً.

وقال في إثبات نبوة رسوله باعتبار المتأمل لأحواله ودعوته وما جاء به ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ وَكَثُرَهُمُ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾^(٢).

فدعا - سبحانه - إلى تدبر القول، وتأمل حال القائل، فإن القول كذباً وزوراً يعرف من نفس القول تارة، وتارة من تناقضه واضطرابه، وظهور شواهد الكذب عليه، ويعرف من حال القائل تارة فإن المعروف بالكذب والفجور والمنكر والخداع والمكر، لا تكون أقواله إلا مناسبة لأفعاله، ولا يأتي منه من القول والفعل ما يتأتى من البار، الصادق من كل فاحشة وغدر وفجر وكذب؛ بل قلب هذا وقصده وعمله وقوله يشبه بعضه بعضاً.

وقلب ذلك وعمله وقصده يشبه بعضه بعضاً. فدعاهم سبحانه - إلى تدبر القول وتأمل سيرة القائل وأحواله، وحينئذ يتحقق لهم ويتبين حقيقة الأمر، وأن ماجاء به أعلى مراتب الصدق^(٣).

وقال تعالى:

﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^(٤).

(١) سورة يونس، الآية ٣٨.

(٢) سورة المؤمنين، الآية ٦٨ - ٧٠.

(٣) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة، ص ٦٤.

(٤) سورة يونس، الآية ١٦.

فقد اشتملت هذه الآية على حجتين من حجج النبوة:

— إحداهما: أن هذا من الله لا من قلبي، ولا هو مقدور لي، ولا من جنس مقدور البشر، وأن الله لو شاء لأمسك عنه قلبي ولساني وأسماعكم وأفهامكم فلم أتمكن من تلاوته عليكم، ولم تتمكنوا من درايته وفهمه.

— الثانية: أنني قد لبثت فيكم عمري إلى حين أتيتكم به وأنتم تشاهدوني وتعرفوني وتصحبوني حضراً وسفراً، وتعرفون دقيق أمري وجليله، وتحققون سيرتي، هل كانت سيرة من هو أكذب الخلق وأفجرهم وأظلمهم؟

فإنه لا أكذب ولا اظلم ولا أقبح سيرة ممن جاهر ربه بالكذب والفرية عليه، وطلب إفساد العالم وظلم النفوس والبغي في الأرض بغير الحق.

هذا، وأنتم تعلمون أنني لم أكن أحفظ كتاباً، ولا أخطه بيمين، ولا صاحبت من أعلم منه، ثم جئتكم بهذا النبأ العظيم الذي فيه علم الأولين والآخرين، وعلم ما كان وما سيكون على التفصيل^(١).

وكذلك قرر الله سبحانه قضية البعث بأدلة عقلية ونقلية.

قال — سبحانه —:

﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾^(٢).

فإنه افتتح هذه الحجة بالجواب عن سؤال أورده منكر البعث؛ فأجابه بقوله: (ونسي خلقه) وفي هذا الجواب كفاية في إزالة الشبهة وإقامة الحجة؛ ولكن الله أراد أن يؤكد الحجة، ويقطع دابر الشبهة فأخبر أن هذا السائل المنكر للبعث لو تبين خلق نفسه، وبداية تكوينه لكان تدبره وتفكره كافياً. ثم وضع سبحانه ما تضمنه قوله: (ونسي خلقه) فذكره جواباً له عن مسأله فقال: (قل يحيها الذي أنشأها أول مرة)، فاحتج بالابداء على الإعادة، وبالنشأة الأولى على النشأة الأخرى؛ إذ كل عاقل يعلم علماً

(١) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة، ص ٦٥.

(٢) سورة يس، الآية ٧٨، ٧٩.

ضروريا أن من قدر على هذه، قدر على تلك، وأنه لو كان عاجزاً عن الثانية كان عاجزاً عن الأولى.

ولما كان الخلق يستلزم قدرة الخالق على مخلوقاته، وعلمه بتفاصيل خلقه أتبع ذلك بقوله: (وهو بكل خلق عليم) فهو عليم بالخلق الأول وتفاصيله ومواده وصورته، وكذلك هو عليم بالخلق الثاني فإذا كان تام العلم كامل القدرة كيف يتعذر عليه أن يحيي العظام وهي رميم^(١).

ويتبع القرآن الكريم كل شبهة يمكن أن ترد هنا فيقطعها، فإذا سأل المنكر فقال: العظام إذا صارت رميما عادت طبيعتها باردة يابسة، والحياة في الأبدان تكون مادتها طبيعة حارة، فقال:

﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾^(٢).

فأخبر سبحانه بإخراج هذا العنصر الذي هو في غاية الحرارة واليبوسة من الشجر الأخضر الممتلئ بالرطوبة والبرودة؛ فالذي يخرج الشيء من ضده هو الذي يفعل ما جحدته منكر البعث من إحياء العظام وهي رميم^(٣).

ثم أكد الدلالة بالتنبيه على أن من قدر على الشيء الأعظم الأكبر فهو على مادونه أقدر؛ فقال تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾^(٤).

فأخبر - سبحانه - أن الذي أبدع السموات والأرض على جلالتهما، وعظم شأنهما، وكبر أجسامهما، وسعتهما، وعجيب خلقهما أقدر على أن يخلق عظاماً صارت رميماً فيردها إلى حالتها الأولى^(٥).

كما قال تعالى - في موضع آخر -:

(١) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة، ص ٦٥ - ٦٦.

(٢) سورة يس، الآية ٨٠.

(٣) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة، ص ٦٦.

(٤) سورة يس، الآية ٨١.

(٥) مختصر الصواعق المرسلة، ص ٦٦.

﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(١).

وقال تعالى:

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَغْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُخَيِّقَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٢).

ثم بين ذلك بياناً يتضمن مع إقامة الحجة دفع شبه كل منكر وجاحد، وهو أنه - سبحانه - ليس في فعله بمنزلة غيره يفعل بالآلات والكلفة والتعب والمشقة ولا يمكنه الإستقلال بالفعل؛ بل لابد معه من آلة، ومشارك، ومعين؛ بل يكفي في خلق ما يريد خلقه أن يقول له (كن فيكون).

فأخبر أن نفوذ إرادته، ومشيئته، وسرعة تكوينه، وانقياد الكون له. ثم ختم هذه الحجة باخباره أن ملكوت كل شيء بيده فيتصرف فيه بفعله^(٣) وقوله: (وإليه ترجعون). وهذا المعنى نجده في قول الحق سبحانه:

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^(٤).

ويرى ابن تيمية أن أدلة القرآن أدلة عقلية ونقلية في آن واحد، وكل ما يحتاج الناس إلى معرفته واعتقاده، والتصديق به من مسائل التوحيد، والصفات، والقدر، والنبوة، والمعاد فقد بينه الله ورسوله، وبين الدلائل عليه بياناً شافياً قاطعاً للعدر؛ فقد بين الشرع مسائل أصول الدين.

قال ابن تيمية:

"... وذلك أن أصول الدين:

- إما أن تكون مسائل يجب اعتقادها قولاً، أو قولاً وعملاً: كمسائل التوحيد،

(١) سورة غافر، الآية ٥٧.

(٢) سورة الأحقاف، الآية ٣٣.

(٣) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة، ص ٦٦.

(٤) سورة يس، الآية ٨٢، ٨٣، مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ٢٩٥.

والصفات، والقدر، والنبوة، والمعاد.

- أو دلائل هذه المسائل...^(١).

وقد بين القرآن والرسول هذين القسمين بياناً شافياً:

- فأما القسم الأول: فقد بينه الله ورسوله، وهو من أعظم ما بلغه الرسول البلاغ المبين، وهو من أعظم ما أقام الله به الحجة على عباده فيه بالرسول الذين بينوه وبلغوه وكتاب الله الذي نقل الصحابة ثم التابعون عن الرسول لفظه ومعانيه، والحكمة التي هي سنة رسول الله ﷺ التي نقلوها أيضاً عن الرسول مشتملة من ذلك على غاية المراد، وتمام الواجب، والمستحب^(٢).

"... والحمد لله الذي بعث إلينا رسولاً من أنفسنا يتلو علينا آياته، ويزكينا، ويعلمنا الكتاب والحكمة. الذي أكمل لنا الدين، وأتم علينا النعمة، ورضي لنا الإسلام ديناً الذي أنزل الكتاب تفصيلاً لكل شيء، وهدى، ورحمة وبشرى للمسلمين^(٣) ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^(٤).

- وأما القسم الثاني: "... وهو دلائل هذه المسائل الأصولية "فإنه وإن كان يظن طوائف من المتكلمين، والمتفلسفة أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق. فدلالته موقوفة على العلم بصدق المخبر، ويجعلون ما يبنى عليه صدق المخبر معقولات محضة. فقد غلطوا في ذلك غلطاً عظيماً؛ بل ضلوا ضلالاً مبيناً في ظنهم: أن دلالة الكتاب والسنة إنما هي بطريق الخبر المجرد؛ بل الأمر ما عليه سلف الأمة وأئمتها - أهل العلم والإيمان - من أن الله - سبحانه وتعالى - بين من الأدلة العقلية التي يحتاج إليها في العلم بذلك ما لا يقدر أحد من هؤلاء قدره.

(١) مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ٢٩٥.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ٢٩٥.

(٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٩٥ - ٢٩٦.

(٤) سورة يوسف، الآية ١١١.

ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه وذلك كالأمثال المضروبة التي يذكرها الله - تعالى - في كتابه التي قال فيها ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾^(١). فإن الأمثال المضروبة هي "الأقيسة العقلية" سواء كانت قياس شمول، أو قياس تمثيل. ويدخل في ذلك ما يسمونه براهين وهو القياس الشمولي المؤلف من المقدمات اليقينية،،،^(٢).

ولكن يرى ابن تيمية أن العلم الإلهي "... لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي تستوي أفرادها؛ فإن الله - سبحانه وتعالى - ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يمثل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها - ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى يقين؛ بل تناقضت أدلتهم، وغلب عليهم بعد التناهي الحيرة، والإضطراب؛ لما يرونه من فساد أدلتهم، أو تكافئها.

ولكن يستعمل في ذلك قياس الأولى، سواء كان تمثيلاً أو شمولاً، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾^(٣) مثل: أن نعلم أن كل كمال ثبت للممكن، أو المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه: وهو ما كان كمالاً للموجود غير مستلزم للعدم، فالواجب القديم أولى به. وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت نوعه للمخلوق - المربوب المعلول المدبر، فإنما استفادته من خالقه وربّه ومدبره - فهو أحق به منه. وأن كل نقص وعيب في نفسه،،، فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى. وأنه أحق بالأمور الوجودية من كل موجود، وأما الأمور العدمية فالتمكن بها أحق ونحو ذلك....^(٤).

وقد استخدم الله القياس الأولى في تقرير قضية البعث فيبين أن البعث ممكن، وأن الله قادر عليه؛ فقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى

(١) سورة الروم، الآية ٥٨.

(٢) مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ٢٩٦، ٢٩٧.

(٣) سورة النحل، الآية ٦٠.

(٤) مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ٢٩٧.

أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا^(١).

وقوله:

﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾^(٢).

وقوله:

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَغْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُخَيِّبَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٣).

وقوله:

﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾^(٤).

"فإنه من المعلوم ببداهة العقول أن خلق السموات والأرض أعظم من خلق أمثال بني آدم والقدرة عليه أبلغ - وأن هذا الأيسر أولى بالإمكان والقدرة من ذلك..."^(٥).

وكذلك استدلاله على البعث بالنشأة الأولى في مثل قوله:

﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾^(٦).

ولهذا قال بعد ذلك: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٧).

وقال:

﴿إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾^(٨).

ويرى ابن تيمية أن أدلة القرآن شرعية؛ لأن الشارع دل عليها، وعقلية؛ لأنها

تعلم صحتها بالعقل.

-
- | | |
|-----|----------------------------|
| (١) | سورة الإسراء، الآية ٩٩. |
| (٢) | سورة يس، الآية ٨١. |
| (٣) | سورة الأحقاف، الآية ٣٣. |
| (٤) | سورة غافر، الآية ٥٧. |
| (٥) | مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ٢٩٩. |
| (٦) | سورة الروم، الآية ٢٧. |
| (٧) | سورة الروم، الآية ٢٧. |
| (٨) | سورة الحج، الآية ٥. |

قال:

"... ودلالة القرآن على الأمور نوعان:

- أحدهما: خبر الله الصادق، فما أخبر الله ورسوله به فهو حق كما أخبر

الله به.

- والثاني: دلالة القرآن بضرب الأمثال، وبيان الأدلة العقلية الدالة

على المطلوب.

فهذه دلالة شرعية عقلية، فهي "شرعية"؛ لأن الشرع دل عليها، وأرشد إليها؛ وعقلية؛ لأنها تعلم صحتها بالعقل. ولا يقال: إنها لم تعلم إلا بمجرد الخبر.

وإذا أخبر الله بالشيء، ودل عليه بالدلالات العقلية: صار مدلولاً عليه بخبره. ومدلولاً عليه بدليله العقلي الذي يعلم به، فيصير ثابتاً بالسمع والعقل، وكلاهما داخل في دلالة القرآن التي تسمى "الدلالة الشرعية"^(١).

وقد سلك أهل السنة طريق الاستدلال بمقدمات النبوة ومعجزات الرسالة التي دلائلها مأخوذة من طريق الحس لمن شاهدها، ومن طريق استفاضة الخبر لمن غاب عنها. فلما ثبتت النبوة صارت أصلاً في وجوب قبول ما دعا إليه الرسول ﷺ.

وهذه الطريق من أقوى الطرق وأصحها وأدناها على الصانع وصفاته وأفعاله، وارتباط أدلة هذه الطريق بمدلولاتها أقوى من ارتباط الأدلة العقلية الصريحة بمدلولاتها، فإنها جمعت بين دلالة الحس والعقل. ودلائلها ضرورية بنفسها ولهذا يسميها الله - تعالى - آيات بينات، وليس في طرق الأدلة أوثق ولا أقوى منها.

فإن انقلاب عصا ثقلها اليد، ثعبانا عظيماً يتلع ما يمر به، ثم يعود عصا كما كانت، من أدل دليل على وجود الصانع، وحياته، وقدراته، ومشئته، وإرادته، وعلمه بالكمالات والجزئيات، وعلى رسالة الرسول، وعلى المبدأ والمعاد، فكل قواعد الدين في هذه العصا.

(١) مجموع الفتاوى، ج ٦، ص ٧١ - ٧٢.

وكذلك اليد، وفلق البحر طرقاً، والماء قائم بينهما كالحيطان، وضرب حجر مربع بعضاً فتسيل منه اثنتا عشرة عيناً تكفي أمة عظيمة.

وكذلك سائر آيات الأنبياء كإخراج ناقة عظيمة من صخرة تمحضت بها، ثم انصدعت عنها، والناس حولها ينظرون.

وكذلك تصوير طائر من طين ثم ينفخ فيه النبي فينقلب طائراً ذا لحم ودم وريش وأجنحة يطير بمشهد من الناس.

وكذلك إيماء الرسول إلى القمر فينشق نصفين بحيث يراه الحاضر والغائب ويخبر به كما رآه الحاضرون. وأمثال ذلك مما هو من أعظم الأدلة على الصانع، وصفاته، وأفعاله، وصدق رسله واليوم الآخر.

وهذه من طرق القرآن التي أرشد إليها عباده ودلهم بها، كما دلهم بما يشاهدونه من أحوال الحيوان، والنبات، والمطر، والسحاب، والحوادث التي في الجو، وأحوال العلويات من السماء، والشمس، والقمر، والنجوم، وأحوال النطفة وتقلبها طبقاً بعد طبق، حتى صارت إنساناً سميعاً، بصيراً، حياً، متكلماً، عالماً، قادراً، يفعل الأفعال العجيبة، ويعلم العلوم العظيمة.

وكل طريق من هذه الطرق أصح وأقرب وأوصل من طرق المتكلمين التي لو صحت لكان فيها من التطويل، والتعقيد، والتعسير ما يمنع الحكمة الإلهية، والرحمة الربانية، أن يدل بها عباده عليه وعلى صدق رسله وعلى اليوم الآخر.

فأين طريقة القرآن من طرق المتكلمين المتكلفة العسرة الباطلة التي يستلزم التسليم بمقدماتها نفي الصفات، وتعطيل الرب عن صفاته وأفعاله وكلامه وعلوه على خلقه، وسائر ما أخبر به عن نفسه، وأخبر به عنه رسوله ﷺ.

هذا؛ وإن القرآن وحده أعظم آية ودليل على هذه المطالب لمن جعل الله له نوراً، وليس في الأدلة أقوى ولا أظهر ولا أصح دلالة منه من وجوه متعددة. فأدلتها مثل ضوء الشمس للبصر لا يلحقها إشكال، ولا يغير في وجه دلالتها إجمال.

فأي دليل على الله أصح من الأدلة التي تضمنها كتابه؟ كقوله تعالى: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(١).

وقوله:

﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^(٢).

وقوله تعالى:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^(٣).

وغير ذلك من الآيات التي لا تحصى^(٤).

قال ابن تيمية:

"... إن تعليم الأنبياء جامعاً للأدلة العقلية والسمعية جميعاً، ثم الأنبياء - صلوات الله عليهم - كملوا للناس الأمرين فدلّوهم على الأدلة العقلية التي بها تعلم المطالب الإلهية التي يمكنهم علمهم بها بالنظر والاستدلال، وأخبروهم مع ذلك من تفاصيل الغيب بما يعجزون عن معرفته بمجرد نظرهم واستدلالهم وليس تعليم الأنبياء - صلوات الله عليهم - مقصوراً على مجرد الخبر، كما يظنه كثير من النظارة؛ بل هم بينوا من البراهين العقلية التي بها يعلم العلوم الإلهية ما لا يوجد عند هؤلاء (الفلاسفة والمتكلمين والجهمية) فتعليمهم - صلوات الله عليهم - جامع للأدلة العقلية والسمعية جميعاً، بخلاف الذين خالفوهم، فإن تعليمهم غير مفيد للأدلة العقلية والسمعية..."^(٥).

(١) سورة إبراهيم، الآية ١٠.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٨.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٦٤.

(٤) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة، ص ١٦٠ - ١٦١.

(٥) الرد على المنطقيين، ص ٣٢٣، ٣٢٤.

ومن تدبر القرآن الكريم يجد أن الله - سبحانه - قد بين للمشركين قبح ما هم عليه من الشرك وغيره بالأدلة العقلية، وضرب لهم الأمثال، كقوله تعالى:

﴿قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾^(١).

وقوله: ﴿أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾^(٢) وقوله: ﴿فَأَنَّى تُسْحَرُونَ﴾^(٣) فهذا يقتضي أن اعترفهم بأن الله هو الخالق يوجب انتهاءهم عن عبادتها وأن عبادتها من القبائح المذمومة وناقش الله - سبحانه - المشركين بطرق عقلية ونقلية، وأقام لهم البراهين القطعية، والأدلة اليقينية لتقرير قضية التوحيد وإثبات أنه الرب الخالق لا رب غيره، ولا معبود بحق سواه.

قال تعالى:

﴿أَمِنْ خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنبِتُوا شَجَرَهَا أَئِلَٰهَةٌ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ أَمْ مَنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِي وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَئِلَٰهَةٌ مَعَ اللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٤).

ففي قوله: (أإله مع الله) استفهام إنكاري، ينكر الله عليهم أن يعبدوا غيره، ويتخذوه إلها مع إعترافهم بأن هذا لم يفعله إله غير الله، وإنما فعله هو وحده^(٥).

ويرى ابن تيمية أن أصول الدين الحق الذي أنزل الله به كتابه، وأرسل به رسوله، وهي الأدلة والبراهين والآيات الدالة على ذلك؛ قد بينها الرسول أحسن بيان، وأنه دل الناس وهداهم إلى الأدلة العقلية والبراهين اليقينية التي بها يعلمون المطالب الإلهية، وبها يعلمون إثبات ربوبية الله ووحدانيته، وصفاته، وصدق رسوله والمعاد، وغير ذلك مما يحتاج إلى معرفته بالأدلة العقلية؛ بل وما يمكن بيانه بالأدلة العقلية وإن كان لا يحتاج إليها؛ فإن كثيراً من الأمور تعرف بالخبر الصادق، ومع هذا فالرسول بين الأدلة

(١) سورة المؤمنين، الآية ٨٤، ٨٥.

(٢) سورة المؤمنين، الآية ٨٧.

(٣) سورة المؤمنين، الآية ٨٩.

(٤) سورة النمل، الآية ٦٠ - ٦١.

(٥) تراجع: مجموع الفتاوى، ج ١١، ص ٦٨٢ - ٦٨٣.

العقلية الدالة عليها؛ فجمع بين الطريقين: السمعي والعقلي^(١).
والقرآن دعا الناس بالحكمة والموعظة وجادلهم بالتي هي أحسن، وجاء بالآيات
البيّنات والهدى والدلائل اليقينية.

قال ابن تيمية:

"... ولهذا إذا جادل يسأل ويستفهم عن المقدمات البيّنة البرهانية التي لا يمكن
أحد أن يجحدّها لتقرير المخاطب بالحق ولا عترافه بانكار الباطل، كما في مثل قوله:
﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾^(٢).

وقوله:

﴿أَفَعِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾^(٣).

وقوله:

﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾^(٤).

وقوله:

﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى أَلَمْ يَكُ نَطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً
فَخَلَقَ فَسَوَّى فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُخْزِيَ
الْمُوتَى﴾^(٥).

وقوله:

﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾^(٦).

وقوله:

﴿لَوْ لَا يَأْتِيَنَا بَايَةٌ مِنْ رَبِّهِ أَوَلَمْ تَأْتِهِمْ بَيِّنَةٌ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى﴾^(٧).

(١) مجموع الفتاوى، ج ١٩، ص ١٥٩ - ١٦٠.

(٢) سورة الطور، الآية ٣٥.

(٣) سورة ق، الآية ١٥.

(٤) سورة يس، الآية ٨١.

(٥) سورة القيامة، الآية ٣٦ - ٤٠.

(٦) سورة الواقعة، الآية ٥٨ - ٥٩.

(٧) سورة طه، الآية ١٣٣.

وقوله:

﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾^(١).

وقوله:

﴿أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ ءَايَةٌ أَن يَغْلِبَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَٰئِيلَ﴾^(٢).

وقوله:

﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾^(٣).

إلى أمثال ذلك مما يخاطبهم باستفهام التقرير المتضمن إقرارهم واعترافهم بالمقدمات البرهانية التي تدل على المطلوب فهو من أحسن جدل بالبرهان؛ فإن الجدل إنما يشترط فيه أن يسلم الخصم المقدمات وإن لم تكن بينة معروفة، فإذا كانت بينة معروفة كانت برهانية...^(٤).

ويوضح ابن تيمية أسلوب القرآن في إقامة الحجة وإلزام الخصم بقوله:

"... والقرآن لا يحتاج في مجادلته بمقدمة مجرد تسليم الخصم بها كما هي الطريقة الجدلية عند أهل المنطق وغيرهم؛ بل بالقضايا والمقدمات التي تسلمها الناس وهي برهانية؛ وإن كان بعضهم يسلمها وبعضهم ينزع فيها: ذكر الدليل على صحتها، كقوله:

﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَن أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَآ ءَابَاؤُكُمْ﴾^(٥) فإن الخطاب لما كان مع من يقر بنبوة موسى من أهل الكتاب ومع من ينكرها من المشركين ذكر ذلك بقوله: ﴿قُلْ: مَن أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ﴾^(٦).

(١) سورة العنكبوت، الآية ٥١.

(٢) سورة الشعراء، الآية ١٩٧.

(٣) سورة البلد، الآية ٨ - ١٠.

(٤) مجموع الفتاوى، ج ١٩، ص ١٦٤ - ١٦٥.

(٥) سورة الأنعام، الآية ٩١.

(٦) نفس السورة، والآية.

وقد بين البراهين الدالة على صدق موسى في غير موضع.

.....، وقد قص - سبحانه - قصة موسى، وأظهر براهين موسى وآياته التي هي من أظهر البراهين والأدلة، حتى اعترف بها السحرة الذين جمعهم فرعون، وناهيك بذلك، فلما أظهر الله حق موسى؛ وأتى بالآيات علم بالإضطرار أنها من الله؛ وابتلعت عصاه الحبال والعصي التي أتى بها السحرة بعد أن جاءوا بسحر عظيم وسحروا أعين الناس واسترهبوهم، ثم لما ظهر الحق وانقلبوا صاغرين قالوا: ﴿ءَامَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ﴾^(١).

فقال لهم فرعون: ﴿ءَامَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَنَّا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ^(٢)﴾: من الدلائل البينات اليقينية القطعية وعلى الذي فطرنا؛ وهو خالقنا وربنا الذي لا بد لنا منه، لن نؤثرَكَ على هذه الدلائل اليقينية، وعلى خالق البرية، ﴿فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا إِنَّا ءَامَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾^(٣).

وقد ذكر الله هذه القصة في عدة مواضع من القرآن، يبين في كل موضع منها من الاعتبار والاستدلال نوعاً غير النوع الآخر...^(٤).

والله أعلم.

(١) سورة الأعراف، الآية ١٢٢.

(٢) سورة طه، الآية ٧١ - ٧٢.

(٣) سورة طه، الآية ٧٣.

(٤) مجموع الفتاوى، ج ١٩، ص ١٦٦ - ١٦٧.

المبحث الخامس

العقل ودوره في الاستدلال

وتحتة أربعة مطالب:

- المطلب الأول: مكانة العقل عند المعتزلة.
- المطلب الثاني: مكانة العقل عند الأشعرية.
- المطلب الثالث: جوانب التأثير في مسألة مكانة العقل ودوره في الاستدلال.
- المطلب الرابع: النقد.

المطلب الأول

مكانة العقل عند المعتزلة

أعطى المعتزلة العقل مكانة فوق مكانته، ورفعوه منزلة فوق منزلته مما كان له أسوأ الأثر في المسائل الدينية.

فالعقل عندهم هو الحكم في المسائل الدينية وإليه يرجع لمعرفة الحق والضلال والخطأ والصواب؛ لا إلى الأدلة السمعية.

قال الشيخ محمد أبوزهرة:

"... وكانت ثقتهم بالعقل لا يحدها إلا إحترامهم لأوامر الشرع، فكل مسألة من مسائلهم يعرضونها على العقل فما قبله أقروه، وما لم يقبله رفضوه..."^(١).

وهذا التقرير من الشيخ أبي زهرة مبني على أقوال زعماء الاعتزال الذين وردت في مصنفاتهم أو نقلت عنهم.

فهذا الجاحظ (١٥٠هـ - ٢٥٥هـ) وهو من زعماء الاعتزال الأوائل يقول:

"... ولعمري إن العيون لتخطيء، وإن الحواس لتكذب، وما الحكم القاطع إلا للذهن، وما الاستبانة الصحيحة إلا للعقل؛ إذ كان زماماً على الأعضاء، وعياراً على الحواس..."^(٢).

ويقول - أيضاً -:

"... وللأمور حكمان: حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول، والعقل هو الحجة..."^(٣).

وقال القاضي عبد الجبار:

"... فأما إذا كان الحكم والمتشابه واردين في التوحيد والعدل فلا بد من بنائهما على أدلة العقول..."^(٤).

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ١٤٤.

(٢) رسالة التريب والتدوير، ص ٨٨.

(٣) الحيوان، ج ١، ص ٢٠٧.

(٤) متشابه القرآن، ج ٢، ص ٧.

وهذا الإسراف في الإعتماد على العقل لعله من ثمار تأثر المعتزلة بالفلسفة اليونانية، وقبولها للمنطق الأرسطي الذي أصبح جزءاً من منهج المعتزلة في تقرير عقائدها مما نتج عنه مفساد عده في منهج الاستدلال عند المعتزلة نورد أهمها بعد بيان تأثيرهم بالفلسفة.

أولاً: تأثير المعتزلة بالفلسفة اليونانية:

من أهم الأسباب التي أثرت في منهج المعتزلة مطالعتهم لكتب الفلاسفة ومناهجهم.

فقد تأثر المعتزلة بالفلسفة اليونانية، وظهر ذلك واضحاً في مناهجهم واستدلالاتهم.

قال الشهرستاني:

"... ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فناً من فنون العلم، وسمتها باسم الكلام..."^(١).

وقال الدكتور النشار:

"... ولم يكن المعتزلي يأبه بأن تكون النصوص الدينية متوافقة مع أصوله الفلسفية أو غير متوافقة.

إن ما كان يرمي إليه هو تدعيم الأصل العقلي الذي وصل إليه، وفي خلال العقل كان فهمه للكتاب.

لقد أعلن المعتزلي - بدون موارد - أن دلالة العقل هي الأولى.

وكانت مادته هي: نصوص الفلسفة اليونانية، والنصوص الدينية الإسلامية. وقد اتخذ المعتزلي تجاه الإثنين موقف الفيلسوف البحت لم يكن كفلاسفة الإسلام المشائين مقلدة اليونان، ولم يكن كأهل الحديث....،....،....،

بل استخدم العقل في المادتين، فوصل إلى مذهب عقلي...^(١).

ثانياً: تقديم العقل على النقل:

لقد بلغ اعتداد المعتزلة بالعقل، واحترامهم له، واعتمادهم عليه حدًا حمل الزمخشري^(٢) على أن يجعل دليل العقل مقدما على دليل السنة والإجماع والقياس؛ ولهذا قال في صدد تفسيره لقول الحق سبحانه: ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^(٣).

"أي ما كان القرآن حديثا يفتري ولكن كان تصديق الذي بين يديه أي قبله من الكتب السماوية وتفصيل كل شيء يحتاج إليه في الدين؛ لأنه القانون الذي يستند إليه السنة والإجماع والقياس بعد أدلة العقل..."^(٤).

ثالثاً: تأويل الآية والحديث المتواتر إذا خالف عقولهم:

الدليل السمعي عند المعتزلة يشمل ثلاثة أمور:

القرآن، الإجماع، الخبر المجمع عليه وهو المتواتر.

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٤٢١.

(٢) هو أبو القاسم، محمود بن عمر بن محمد الزمخشري الخوارزمي النحوي، صاحب الكشاف في التفسير، والمفصل في النحو، رحل وسمع ببغداد، وحج، وجاور بمكة زماناً فصار يقال له: جاز الله.

وكان مولده بزمخشري، قرية من عمل خوارزم في رجب سنة سبع وستين وأربع مئة. وكان رأساً في البلاغة والعربية، والمعاني والبيان، وله نظم جيدٌ وقد برع في الآداب، وصنف التصانيف، ورد العراق وخراسان.

مات ليلة عرفة سنة ثمان وثلاثين وخمس مئة (٥٣٨هـ).

له مصنفات؛ منها: "الفائق في غريب الحديث" و"ربيع الأبرار" و"أساس البلاغة" ومشتبه أساس الرواة، وكتاب النصائح و"المنهاج في الأصول" و"ضالة الناشد".

قال الذهبي:

"وكان داعية إلى الاعتزال. الله يسامحه".

ترجمته: سير أعلام النبلاء، ج ٢٠، ص ١٥١ - ١٥٦. البداية والنهاية، ج ١٢، ص ٢١٩. وفيات الأعيان، ج ٥، ص ١٦٨ - ١٧٤.

(٣) سورة يوسف، الآية ١١١.

(٤) الكشاف، ج ٢، ص ٢٧٨.

وقد اعتمدوا على القرآن واحتجوا به إذا وافق آراءهم؛ ولكنهم يعرضون النص على ما جاء به العقل، فإن وافق ما قرره العقل قبلوه، وإن خالفه تأولوه حتى يتفق مع العقل، وقد أسرف المعتزلة في استخدام التأويل، وعطفوا ظاهر النص حتى يتفق مع العقل. وتمحلوا في التأويلات مما جعلهم يخالفون ظواهر النصوص القرآنية بحجة مخالفتها للعقل بدعوى التنزيه.

يؤكد ذلك تأويلهم نصوص الرؤية حتى أنكروها.

قال القاضي عبد الجبار:

"... النظر المذكور في الآية إذا لم يفد الرؤية فما تأويل الآية؟".

قيل له: قد قيل إن النظر المذكور ههنا بمعنى الإنتظار، فكأنه - تعالى - قال: وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة...^(١).

وكذلك أول قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٢) بقوله: "الاستواء ههنا بمعنى الإستيلاء والغلبة وذلك مشهور في اللغة"^(٣).

وأول صفة العين في قوله تعالى: "ولتصنع على عيني فقال: "... المراد به لتقع الصنعة على علمي والعين قد تورد بمعنى العلم، يقال جرى هذا بعيني أي: جرى بعلمي..."^(٤).

وأول صفة الوجه في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(٥).

فقال: "... المراد به كل شيء هالك إلا ذاته، أي: نفسه، والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة، يقال: وجه هذا الثوب جيد أي: ذاته جيدة..."^(٦).

وهكذا أولت المعتزلة نصوص الصفات الخيرية حتى نفوها: كاليد والوجه،

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٤٥.

(٢) سورة طه، الآية ٥.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(٥) القصص، الآية ٨٨.

(٦) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٧.

والاستواء، والغضب، والرضا، وأولوا نصوص الأفعال الاختيارية: كالجبيء، والإتيان، والنزول، وصرفوها إلى معاني أخرى.

رابعاً: رد الأحاديث التي تخالف عقولهم:

لم يتردد المعتزلة في رد الحديث الذي يثبت المسائل التي أنكروها أو يخالف القواعد التي قعدوها.

فهذا عمرو بن عبيد أحد مؤسسي الاعتزال يرد حديثاً يثبت القدر الذي نفاه المعتزلة؛ بل ويكذب روايته؛ بل ويتناول به سوء معتقده إلى الرد على الله عز وجل. فقد روى الخطيب البغدادي بسنده عن عمرو بن عبيد أنه قال: في حديث عبد الله بن مسعود الذي يقول فيه:

حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق: "إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة، ثم علقه مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع: برزقه وأجله وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح..."^(١).

لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبه، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما أجبته، ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته، ولو سمعت رسول الله ﷺ يقول هذا لرددته، ولو سمعت الله تعالى يقول هذا لقلت له: ليس على هذا أخذت ميثاقنا"^(٢)!!

وروى أبو منصور البغدادي عن النظام أنه كذب ابن مسعود كذلك في هذا الحديث، وفي حديث انشقاق القمر^(٣).

قال أبو منصور البغدادي:

"... وإنما أنكر على ابن مسعود روايته أن السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه؛ لأن هذا خلاف قول القدرية في دعواها أن السعادة

(١) صحيح البخاري ٠ كتاب القدر؛ ينظر: فتح الباري: كتاب القدر، ج ١١، ص ٤٧٧.

(٢) تاريخ بغداد، ج ١٢، ص ١٧٢.

(٣) الفرق بين الفرق، ص ١٣٤ - ١٣٥.

والشقاوة ليستا من قضاء الله - عز وجل - وقدره...^(١).

وكذلك فعل القاضي عبد الجبار في أحاديث الرؤية، حيث قال: "... ومما يتعلقون به أخبار مروية عن النبي صلى الله عليه وآله - وأكثرها يتضمن الجبر والتشبيه فيجب القطع على أنه ﷺ لم يقله، وإن قاله، فإنه قاله حكاية عن قوم والراوي حذف الحكاية ونقل الخبر..."^(٢).

ويعلل القاضي عبد الجبار رده لبعض الأحاديث بقوله: "... إن صح هذا الخبر وسلم، فأكبر ما فيه أن يكون خبراً من أخبار الآحاد، وخبر الواحد مما لا يقتضي العلم، ومسألتنا طريقها القطع والثبات..."^(٣).

خامساً: المسائل التي يحكم فيها العقل:

لا يحكم المعتزلة العقل في كل المسائل الدينية؛ إذ هناك مسائل لا تعرف إلا عن طريق النقل.

قال القاضي عبد الجبار:

"... فالعقل يدل على الشكر والعبادة لله - تعالى -...، ولكنه لا يدل على أعيان الأفعال التي بها يعبد وعلى شروطها، وأوقاتها، وأماكنها،...، وكيف يدل العقل على أن الصلاة بلا طهارة لا تكون عبادة، ومع الطهارة تكون عبادة..."^(٤).

ولذلك فإن المعتزلة تقسم المسائل العقدية إلى ثلاثة أقسام؛ وهي كالتالي:

القسم الأول: المسائل العقدية العقلية الأساسية التي تتوقف عليها صحة النبوة - عندهم - كالنظر، وحدوث العالم، وإثبات الصانع، وصفات الله، وإثبات أنه عدل حكيم لا يفعل القبيح، غني عنه. فهذه لا يقبل فيها إلا دليل العقل وحده.

٢ - القسم الثاني: مسائل السمعيات التي لا مجال للعقل فيها كمقدار الثواب والعقاب، وصفة نعيم الجنة، وصفة عذاب النار. فهذه لا يقبل فيها إلا دليل السمع وحده.

(١) الفرق بين الفرق، ص ١٣٥.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٩؛ ثم راجع ص ٤٨١؛ ص ٦٧٢؛ ص ٦٩٠؛ ص ٧٦٩ - ٧٧٠.

(٤) المعنى في أبواب العدل والتوحيد، ج ١٥، ص ٢٧ - ٢٨.

٣ - القسم الثالث: مسائل خارجة عن الأمرين السابقين كبعض الكمالات الإلهية التي لا تتوقف عليها صحة النبوة - فيقبل فيها الدليان معاً؛ مثل: مسألة الرؤية.
قال عبد الجبار:

"... مسألة الرؤية يمكن معرفتها بالسمع فجاز أن يطلب فيها دلالة سمعية..."^(١).
وهذا التقسيم الثلاثي نجده - أيضاً - عند أحد زعماء الاعتزال؛ وهو: أبو الحسن البصري (ت ٤٣٦هـ)؛ حيث يرى أن الأشياء المعلومة بالدليل إما أن يصح أن تعلم:

- بالعقل فقط؛ كالمعرفة بالله، وصفاته، ...
- وإما بالشرع فقط؛ كالمصالح والمفاسد الشرعية التي تعبدنا الله - تعالى - بفعلها: كالصلاة؛ أو تركها: كتحريم الخمر.
- وإما بالشرع، وبالعقل؛ وهو: كل ما يمكن أن يستدل عليه بالعقل والشرع؛ مثل: إن الله - تعالى - واحد.

قال:

- "... إعلم أن الأشياء المعلومة بالدليل إما أن يصح أن تعلم بالعقل فقط.
- وإما بالشرع فقط.
 - وإما بالشرع وبالعقل.
- وأما المعلومة بالعقل فقط فكل ما كان في العقل دليل عليه، وكان العلم بصحة الشرع موقوفاً على العلم به، كالمعرفة بالله وبصفاته وأنه غني لا يفعل القبيح. وإنما قلنا: إن العلم بصحة الشرع موقوف على العلم بذلك؛ لأننا إنما نعلم صحة الشرع إذا علمنا صدق الأنبياء - عليهم السلام -.
- وإنما نعلم صدقهم بالمعجزات إذا علمنا أنه لا يجوز أن يظهرها الله على يد كذاب. وإنما نعلم ذلك إذا علمنا أن إظهارها عليهم قبيح وأنه لا يفعل القبيح.
- وإنما نعلم أنه لا يفعل القبيح إذا علمنا أنه عالم بقبح القبيح عالم باستغنائه عنه.

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٣.

والعلم بذلك فرع على المعرفة به. فيجب تقدم هذه المعارف للشرع. فلم يجوز كون الشرع طريقاً إليها.

فأما ما يصح أن يعرف بالشرع وبالعقل، فهو كل ما كان في العقل دليل عليه، ولم تكن المعرفة بصحة الشرع موقوفة على المعرفة به؛ كالعلم بأن الله واحد، لا ثاني له في حكمته.

لأنه إذا ثبتت حكمته فلو كان معه حكيم آخر، لم يجوز أن يرسل - أو يرسل واحد منهما - من يكذب. فإذا أخبر الرسول أن الإله واحد لا قديم سواه، علمنا صدقه.....

فأما ما يعلم بالشرع وحده، فهو ما في السمع دليل عليه، دون العقل، كالمصالح والمفاسد الشرعية، وماله تعلق بهما.

أما المصالح والمفاسد الشرعية فهي كالأفعال التي تعبدنا بفعلها أو تركها بالشرعية، نحو كون الصلاة واجبة، وشرب الخمر حراماً...^(١).

وبهذا النص الذي أورده أحد زعماء الاعتزال يتبين لنا مراد المعتزلة في تقديم العقل على النقل.

سادساً: مبررات تقديم العقل على النقل عند المعتزلة:

يزعم المعتزلة أن العقل هو الأساس الذي عرفنا به صدق الوحي؛ ولذلك فإنه لا يجوز أن يقدم الوحي عليه.

لأن العقل أصل، والوحي فرع ولا يجوز تقديم الفرع على الأصل ولهذا فلا يصح الاستدلال بدليل سمعي على أية مسألة من المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله - تعالى - وصفاته وكل ما تتوقف عليه صحة النبوة - كما تقدم -، وإلا أصبحنا مستدلين بالفرع على أصله، ولا يصح أن يكون الأصل فرعاً، فذلك دور باطل ومتناقض.

(١) المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ٨٨٦ - ٨٨٨.

ومن هنا أصبحت المعتزلة لا تقبل الدليل السمعي في المسائل المتعلقة "بالعدل والتوحيد" وأن يقتصر مجال الدليل السمعي على المسائل التي لا مجال للعقل فيها، وعلى تلك المسائل التي لا يتوقف ثبوت صحة النبوة عليها.

وقد أشار القاضي عبد الجبار إلى هذا المعنى بقوله:

"... صحة السمع تنبني على كونه - تعالى - عدلاً حكيماً..."^(١).

وتوضيح ذلك - في مذهب المعتزلة - أن قمة الدليل السمعي وهو القرآن العظيم لا يمكن الاستدلال به على ما يدل عليه من معان إلا بعد معرفة أن قائله صادق في أخباره، وأنه - تعالى - لا يجري المعجزة على أيدي الكاذبين، وذلك متوقف على معرفة كونه - تعالى - عدلاً حكيماً لا يفعل القبيح.

وهذا بدوره متوقف على معرفة كونه عالماً بقبح القبائح، وأنه مستغن عنها.

قال القاضي عبد الجبار:

"... الله لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه، ولغناه عنه..."^(٢).

وبناء على ما سبق قالت المعتزلة لو استدللنا على هذه الأصول الإعتقادية بالدليل السمعي الذي يتوقف إثباته وكونه حجة على ثبوتها لكان ذلك دوراً باطلاً؛ لتوقف كل منهما على الآخر.

وقد وضع القاضي عبد الجبار هذا المعنى بقوله:

"... صحة السمع تنبني على كون القديم - تعالى - عدلاً حكيماً لا يكذب ولا

يظلم،....،....، وكل مسألة هذا سبيلها فلا استدلال عليها بالسمع متعذر..."^(٣).

ولهذا السبب نفسه زعموا أنه لا يجوز الاستدلال بالقرآن والسنة والإجماع على

بعض مسائل الاعتقاد.

قال عبد الجبار: "... إن الكتاب إنما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم،

لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب، وذلك فرع على معرفة الله - تعالى - بتوحيده وعدله.

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٤٦٤.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٤٧٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٧٥.

وأما السنة: فلأنها إنما تكون حجة متى ثبت أنها سنة رسول عدل حكيم.
وكذا الحال في الإجماع؛ لأنه إما أن يستند إلى الكتاب في كونه حجة، أو إلى
السنة، وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى...^(١)
ويقرر المعتزلة أن النقل تابع للعقل فما وافق العقل قبلوه، وما عارضه ردوه أو
تأولوه.

فأما القرآن والمتواتر من الأحاديث إذا عارض العقل تأولوه^(٢).
ويجعل القاضي عبد الجبار حجة العقل مقدمة على ما سواها من الأدلة.
قال:

"... اعلم أن الدلالة أربعة:

- حجة العقل.

- والكتاب.

- والسنة.

- والاجماع.

ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل...^(٣).

ثم يوضح لماذا كانت معرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل؛ فيقول:
"... إن معرفة الله - تعالى - لا تنال إلا بحجة العقل فلأن ما عداها فرع على
معرفة الله - تعالى - بتوحيده، وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه،
كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله، وذلك لا يجوز.

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٨٨ - ٨٩.

(٢) يراجع: المصدر نفسه، ص ٢٤٢، ثم ص ٢٦١ - ٢٦٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٨.

بيان هذا؛ أن الكتاب إنما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم لا يكذب، ولا يجوز عليه الكذب. وذلك فرع على معرفة الله - تعالى - بتوحيده وعدله. وأما السنة: فلأنها إنما تكون حجة متى ثبت أنها سنة رسول عدل حكيم، وكذا الحال في الإجماع؛ لأنه إما أن يستند إلى الكتاب في كونه حجة، أو إلى السنة وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى...^(١). وبهذه الشبهة قدمت المعتزلة دلالة العقل على دلالة النقل.

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٨٨ - ٨٩.

المطلب الثاني
مكانة العقل عند الأشعرية

المطلب الثاني مكانة العقل عند الأشعرية

الأشعرية مدرسة حاولت أن توفق بين العقل والنقل، بين السلف والمعتزلة، ولم تسلم من نقد الجانين، نقدهم متأخروا المعتزلة: كالقاضي عبد الجبار، ونقدهم علماء السلف: كشيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم، وغيرهم. وقد تدرج المذهب الأشعري في الإعتماد على المنهج العقلي حتى وصل إلى ترجيحه على الإستدلال بالدليل النقلي. وقد بلغ هذا الإتجاه ذروته على يد: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (٥٤٤هـ - ٦٠٦هـ) الذي زاد على ما قرره المعتزلة من "الدور" فكرة "المعارض العقلي"؛ وفيما يلي توضيح ذلك.

أولاً: نأثر الأشعرية بالفلسفة اليونانية:

لقد اقتبس^(١) الأشاعرة من المعتزلة طرقهم في الاستدلال العقلي، ومناهجهم الكلامية، ثم هذبوها ووضعوا لها المقدمات التي تتوقف عليها، ويعد القاضي أبوبكر الباقلاني من أشهر^(٢) من نَقَّح هذه الطريقة وجَمَّلها. ثم جاء بعده إمام الحرمين الجويني والرازي وغيره من أئمة المذهب الأشعري، وربما أدخل المتأخرون من الأشاعرة في علم الكلام الرد على الفلاسفة وجعلوهم من خصوم العقائد، فانتشرت كتب المنطق والفلسفة وقرأها الناس، وتكلف الأشاعرة في البحث النظري أيما تكلف حتى اختلط علم الكلام بالفلسفة بحيث أصبح من العسير التمييز بين علم العقيدة، وعلم الفلسفة في مصنفات متأخري الأشاعرة، كما في الطوالع للبيضاوي، والمحصل، للرازي، وشرح المواقف، للجرجاني.

(١) راجع: الصفدية، لابن تيمية، ص ٢٧٤.

(٢) راجع: المقدمة، لابن خلدون، ص ٥١٩.

قال ابن خلدون^(١):

"... وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي - رحمه الله - وتبعه الإمام ابن الخطيب (أي: الرازي) وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم، ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيها واحداً من اشتباه المسائل فيهما... .."

ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر، ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم، كما فعله البيضاوي في الطوابع، ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تأليفهم..."^(٢).
وكذلك اعتمد الإمام الغزالي على المنطق وألف فيه كتابيه: "معيان العلم" و "محك النظر" وذهب إلى أن من لم يعرف المنطق فلا ثقة بعلومه.

قال الغزالي:

"... نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان ونذكر

(١) هو: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون. لقبه ولي الدين ولد بتونس عام (٧٣٢هـ/١٣٣٢م). أخذ علومه عن علماء عصره في الأندلس، واعتنى بدراسة التاريخ، والظواهر الاجتماعية. وانصب اهتمامه على تاريخ الحضارة. ودرس التاريخ على نحو مميز؛ فاعتبره علماً يوضح تطور الشعوب العقلي والمادي.
وقد اهتم المستشرقون بدراسته، واعتبروه مؤسس علم الاجتماع الحديث، ومؤرخاً متفلسفاً، ومؤرخاً للحضارة وأنه فيلسوف اجتماعي واقتصادي في آن واحد.
وقد نهل ابن خلدون من علوم عصره المختلفة الأمر الذي جعل ثقافته واسعة، كما أنه اشتغل بالسياسة فتدرج في مناصب كبيرة مثل: الحجابة، والسفارة، وبعثه الخلفاء للملك النصارى. وذلك أكسبه كثيراً من التجارب.

وحمل ابن خلدون حملة على نقد الفلسفة والفلاسفة.
واشتهر بكتابه: المقدمة "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أخبار ملوك العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر".
وقد توفي بالقاهرة سنة (٨٠٨هـ - ١٤٠٦م).

يراجع: ابن خلدون، محمد عبد الله عنان، ص ٤٠. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت. ج. دي بور، نقله إلى العربية، وعلق عليه د. محمد عبد الهادي أبوريده، ص ٤٠٧ - ٤٢٢.

(٢) المقدمة، ص ٥٢٠.

شرط الحد الحقيقي، وشرط البرهان الحقيقي، وأقسامهما على منهاج أوجز مما ذكرناه في كتاب "محك النظر"، وكتاب "معيان العلم"، وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به؛ بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً...^(١).

ثانياً: تقديم العقل على النقل:

لقد تطور المذهب الأشعري عبر حقبة طويلة من الزمن مال خلالها شيئاً فشيئاً نحو الناحية المنهجية العقلية.

فالأشعرية تجعل العقل هو الطريق إلى الاستدلال على حدوث العالم، وقدم صانعه، وتوحيده، وصفاته، وعدله، وحكمته وجواز ورود التكليف منه على عباده، وصحة نبوة رسله بالاستدلال عليها بمعجزاتهم.

قال عبد القاهر البغدادي:

"... فأما المعلوم بالنظر والاستدلال من جهة العقول، فكالعلم بحدوث العالم، وقدم صانعه، وتوحيده، وصفاته، وعدله وحكمته، وجواز ورود التكليف منه على عباده، وصحة نبوة رسله بالاستدلال عليها بمعجزاتهم ونحو ذلك من المعارف العقلية النظرية..."^(٢).

والنظر العقلي عندهم أساس العلم بصدق النبي ﷺ وثبوت الشرع.

قال عبد القاهر البغدادي:

"... وإنما أضيفت العلوم الشرعية إلى النظر؛ لأن صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة، وصحة النبوة معلومة من طريق النظر والاستدلال، ولو كانت معلومة بالضرورة من حس أو بديهة لما اختلف فيها أهل الخواس والبديهة..."^(٣).

وأما التحريم والإباحة فلا تعرف بالعقل، وإنما بالشرع؛ قال عبد القاهر البغدادي:

(١) المستقصى من علم الأصول، ص ١٠.

(٢) أصول الدين، ص ١٤.

(٣) أصول الدين، ص ١٤ - ١٥.

"...وأما المعلوم بالشرع فكالعلم بالحلال والحرام والواجب والمسنون والمكروه،
وسائر أحكام الفقه..."^(١).
وقال - أيضاً -:

"... قال أصحابنا [أي: الأشاعرة] إن العقول تدل على حدوث العالم، وتوحيد
صانعه، وقدمه، وصفاته الأزلية، وعلى جواز إرساله الرسل إلى عباده، وعلى جواز
تكليفه عباده ما شاء وفيها دلالة على جواز حدوث كل ما يصح حدوثه، وعلى استحالة
كل ما يستحيل كونه.

فأما وجوب الأفعال وحظرها وتحريمها على العباد فلا يعرف إلا من طريق
الشرع..."^(٢).

وترى الأشعرية أن للعقل دوراً مهماً في معرفة الله، وأن طريق معرفة الله في
الدنيا هو العقل عن طريق النظر والاستدلال قال عبد القاهر البغدادي:

"... اعلموا ان العقول تدل على صحة الصحيح، واستحالة الخال وعلى حدوث
العالم وتناهيه، وجواز الفناء عليه جملة وتفصيلاً وعلى إثبات صانعه، وتوحيده، وصفاته،
وعلى جواز بعثه الرسل من غير وجوب لذلك، وعلى جواز تكليف العباد،،
وطريق المعرفة بالله - تعالى - في دار التكليف: النظر والاستدلال عليه بدلائل
العقول..."^(٣).

والأشعرية تهتم بالعقل وتجعل له دوراً في الاستدلال حيث تقيس الغائب على
الشاهد لإثبات صفة السمع والبصر^(٤).

ونجد الأشعرية تثق بالعقل، وتعلي من شأنه، وترى أنه الطريق الذي به عرف
صدق النبي، ويجعلون الشرع لم يثبت إلا بالعقل؛ فالعقل مقدم على الشرع.
يقول الغزالي:

-
- (١) أصول الدين، ص ١٤.
(٢) أصول الدين، ص ٢٤ - ٢٥.
(٣) أصول الدين، ص ٢٠٢ - ٢٠٣.
(٤) راجع: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٢.

"... بالعقل عرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمنتبي والصادق والكاذب..."^(١).

وترى الأشعرية أن الدليل العقلي مقدم على الدليل النقلي وأنه لا يجوز ترجيح الدليل النقلي على العقلي؛ لأن ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل؛ لأن النقل مفتقر إلى العقل.

ويرون أن الدليل النقلي ظني فالنتيجة ظنية^(٢).

وبناء على هذا فالدلائل العقلية مقدمة على الظواهر النقلية عند التعارض؛ لأنهم زعموا أن الظواهر النقلية لم تثبت صحتها إلا بعد معرفة الدلائل العقلية.

قال محمد الرازي:

"... لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع، وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ ولو صار القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهما، غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة..."^(٣).

ثالثاً: تأويل الآية والحديث المتواتر إذا خالف عقولهم:

نجد الأشعرية تحتكم إلى العقل، فتؤول الظواهر السمعية سواء كانت من الكتاب، أو من السنة؛ لأحد سببين:-

- السبب الأول: زعمهم أن ظاهر الآية أو الحديث يتعارض مع الدليل العقلي؛ ولهذا أولوا اليد في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ﴾^(٤): بالقدرة؛ والذي دفعهم إلى تأويلها دعواهم أن العقل قد دل على أن الخلق لا يقع إلا بالقدرة.

(١) قانون التأويل، ص ٩.

(٢) راجع: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٧١.

(٣) أساس التقديس، ٢٢٠، ٢٢١.

(٤) سورة ص، الآية ٧٥.

وهنا يقول إمام الحرمين رداً على الباقلاني وغيره من أئمة المذهب الأشعري الذين يطلبون تأويل اليد بمعنى القدرة:

"... وهذا غير سديد "أي عدم تأويل اليد بالقدرة" فإن العقول قصت بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة، أو بكون القادر قادراً فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم - عليه السلام - بغير القدرة..."^(١).

ويقول إمام الحرمين - أيضاً -:

"... فالظاهر متروك إذا والعقل حاكم بأن الذي يقع به الخلق: القدرة..."^(٢). وهكذا نرى أن دافعه نحو تأويل الآية وصرفها عن معناها الحقيقي هو ما توهمه من وجود تعارض بين ظاهر الآية، وبين العقل، ثم تقديم العقل عند وجود التعارض. أما السبب الثاني: فهو ما يراه من وجود تعارض بين ظاهر الآية، ودليل سمعي آخر؛ ولهذا السبب فهم قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾^(٣) فهما باطلا ثم أولها.

فقد فهم أن ظاهرها يدل على نفي رؤية الله مطلقاً، فقيّد الاطلاق فيها بأنه نفي للرؤية في الدنيا؛ وسبب ذلك التأويل تعارضها مع نص الآية الأخرى المثبتة لرؤية المؤمنين لله تعالى في الآخرة^(٤)؛ وهي قوله تعالى:

﴿وَجُودَةُ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾^(٥).

ولكن إمام الحرمين في كتابه العقيدة النظامية يمنع التأويل لكونه بدعة، ومخالفاً لإجماع السلف، ومن ثم يوجب التفويض، وفي هذا المعنى وجدناه يقول:

"... وقد اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها، وإجراؤها على موجب ما تبذره أفهام أرباب

(١) الإرشاد، ص ١٥٦.

(٢) الإرشاد، ص ١٥٦.

(٣) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

(٤) يراجع: الإرشاد، ص ١٨٢.

(٥) سورة القيامة، الآية ٢٢ - ٢٣.

اللسان منها، فرأى بعضهم تأويلها؛ والتزام هذا المنهج في آي الكتاب، وما يصح من سنن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

وذهب أئمة السلف إلى الإنكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على موارد، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذي نرتضيه رأياً، وندين الله به عقلاً: إتباع سلف الأمة فالأولى الإتيان، وترك الابتداع. والدليل السمعى القاطع في ذلك: أن إجماع الأمة حجة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة.

وقد درج صاحب رسول الله ﷺ ورضي عنهم على ترك التعرض لمعانيها، ودرك ما فيها، وهم صفوة الإسلام والمستقلون بأعباء الشريعة. وكانوا لا يألون جهداً في ضبط قواعد الملة. والتواصي بحفظها وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها. فلو كان تأويل هذه الآي والظواهر مسوغاً، ومحتوماً؛ لأوشك أن يكون إهتمامهم بها فوق إهتمامهم بفروع الشريعة.

وإذا انصرم عصرهم، وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل، كان ذلك قاطعاً بأنه الوجه المتبع.

فحق على ذي دين: أن يعتقد تنزه الباري عن صفات المحدثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويَكِلْ معناها إلى الرب تبارك وتعالى.

وعدَّ إمام القراء وسيدهم: الوقوف على قوله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾^(١) من العزائم، ثم الابتداء بقوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾.

ومما استحسّن من كلام إمام دار الهجرة - رضي الله عنه - وهو مالك بن أنس - رضي الله عنه • أنه سئل عن قوله تبارك وتعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ فقال: الإستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة. فلتجري آية الإستواء، والجيء، وقوله: ﴿لَمَّا خَلَّصْتُ يَدَيَّ﴾^(٢) ﴿وَيَقَى وَجْهَ رَبِّكَ﴾^(٣)، وقوله: ﴿تَجْرِي

(١) سورة آل عمران، الآية ٧.

(٢) سورة ص، الآية ٧٥.

(٣) سورة الرحمن، الآية ٢٧.

بِأَعْيُنِنَا^(١)، وما صح من أخبار الرسول ﷺ كخبر النزول، وغيره على ما ذكرناه.

فهذا بيان ما يجب لله تبارك وتعالى...^(٢).

ونستخلص من هذا النص مايلي:

- ١ - أن إمام الحرمين لا يزال يرى أن هناك تعارضاً بين العقل والنقل: بين ظاهر القرآن، وما ثبت بالدليل العقلي.
 - ٢ - يرى أن للعقل سلطة، ودوراً كبيراً، بدليل قوله: "وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها [أي: الظواهر] وإجراؤها على موجب ما يتدره أفهام أرباب اللسان...".
 - ٣ - لا يرى معالجة هذا التعارض عن طريق التأويل؛ لكونه بدعة ومخالفاً لإجماع السلف؛ والإجماع مستند معظم الشريعة.
 - ٤ - يزعم أن مذهب السلف هو التفويض وأن السلف تركوا التعرض لمعانيها ودرك ما فيها؛ وهذا أمر لا يُسَلَّم له به!!؛ لأن التفويض الوارد عن السلف هو: في الكيفية؛ دون المعنى.
 - ٥ - يرى أن الموقف الصحيح هو: الجمع بين ماجاء به العقل، وبين هذه الظواهر؛ وذلك بتنزيه الله عن التشبيه ثم عدم التعرض لتأويلها، وتحديد معانيها، ثم تفويض^(٣) معرفة المراد من هذه الظواهر إلى الله سبحانه وتعالى.
- والحق أن موقف إمام الحرمين من الاستدلال بالظواهر القرآنية على العقائد اختلف من كتاب لآخر:
- فهناك مرحلة كتابيه: الإرشاد، والشامل.
- وهناك مرحلة كتابه: البرهان.

(١) سورة القمر، الآية ١٤.

(٢) العقيدة النظامية، ص ٣٢ - ٣٤.

(٣) التفويض الذي ذهب إليه الجويني - هنا - هو: اقرار اللفظ كما ورد في الكتاب، أو السنة إقراراً جامداً، دون أن يفهم منه معنى، مع القطع بأن ظاهر النص غير مراد. وهو: بدعة كسائر البدع التي حدثت في توحيد الأسماء والصفات.

ففي كتابيه: الارشاد والشامل، نجده لا يأخذ بدلالة الظواهر القرآنية على العقائد مطلقاً، ولا يرفضها مطلقاً؛ ولكن يتوقف قبوله لها، أو رفضه إياها على مدى الإتفاق أو التعارض بينها وبين العقل، فإذا وافقت العقل قبلها، وإذا عارضت ماجاء به العقل رفضها، وعمد إلى تأويلها بما يتفق مع الدلالة العقلية.

فللأدلة السمعية عند إمام الحرمين ثلاث حالات^(١):

- الأولى: ما يقطع فيها بثبوت ما يدل عليه الدليل السمعي من العقائد، إذا كان ذلك الدليل قطعي الثبوت قطعي الدلالة.

- الثانية: ما يقبل فيها ما يدل عليه الدليل السمعي من العقائد دون قطع بها، إذا كان هذا الدليل ظني الثبوت كأحاديث الآحاد، أو كان قطعي الثبوت كالظواهر القرآنية المحتملة لمعان متعددة، ولم يكن هناك منافاة بين العقل ومضمونها العقدي.

- الثالثة: يرفض في هذه الحالة ما يدل عليه الدليل السمعي من العقائد إذا رأى أنها تخالف العقل، ثم يؤول ظاهر ذلك الدليل بصرفه عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح، حتى ولو كان ذلك الدليل قطعي الثبوت كآليات القرآنية.

أما موقف إمام الحرمين في مرحلة (البرهان) فهو رفض الاستدلال بالظواهر السمعية على العقائد مطلقاً، فلما كانت العقائد من الأمور القطعية فإنه يرى عدم جواز الاستدلال عليها بأدلة ظنية محتملة.

قال إمام الحرمين:

"... والوجه تصدير هذا الفصل بأمرين:

- أحدهما: إبانة بطلان الاستدلال بالظاهر فيما المطلوب منه القطع؛ لأن ظهور معناه غير مقطوع به، فلا يسوغ وضع الاستدلال به على ما هذا سبيله.

وإن قدر ذلك من مستدل، أشعر بجهله بأحد أمرين:

- إما بجهل كونه ظاهراً، أو يعتقده نصاً؛ والأمر على خلاف ما يقدره.

- وإما أن يجهل تمييز مواقع العلوم عن مجال الظنون.

(١) يراجع: منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة، ص ٢٥٩.

والجاهل بالوجه الأول أحق بأن يعذر من الجاهل بالرتبة الثانية...^(١).

رابعاً: رد الأحاديث التي تخالف عقولهم:

لقد انتهى الرازي إلى أنه إذا تعارضت الأدلة النقلية مع الأدلة العقلية فإما أن تكون الأدلة السمعية غير صحيحة، وإما أنها صحيحة ولكنها على غير ظاهرها؛ فالواجب - حينئذ - تأويلها، أو التفويض.
قال:

"... ولما بطلت الأقسام الأربعة، لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة: بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة، أو يقال: إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها. ثم إن جوزنا التأويل: اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل.

وإن لم نجوز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله - تعالى - فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع التشابهات...^(٢).

وقد شكك الرازي في الأدلة السمعية، وقدح فيها من نواح متعددة، أحدها: وجود التعارض بين العقل والنقل؛ ومن ثم انتهى إلى أن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين، فليست قطعية لأسباب كثيرة، فهي عنده ظنية الدلالة، فيرجع فيها إلى التأويل أو التفويض. وقد وضع هذا المعنى بقوله:

"... الدلائل اللفظية لا تكون قطعية؛ لأنها موقوفة على نقل اللغات، ونقل وجوه النحو والتصريف، وعلى عدم الإشتراك والمجاز، والتخصيص، والإضمار، وعلى عدم المعارض النقلية والعقلية؛ وكل واحدة من هذه المقدمات مظنونة؛ والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنوناً؛ فثبت: أن شيئاً من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعياً...^(٣).

(١) البرهان، ج ١، ص ٥١٤.

(٢) أساس التقديس، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٤ - ٢٣٥.

كذلك زعم الرازي أن الدليل النقلي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة؛ وقد بين هذا المعنى بقوله:

"... الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة: عِصْمَةُ رِوَاةٍ مفردات تلك الألفاظ، وإعرابها، وتصريفها، وعدم الاشتراك، والحجاز، والنقل، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة، وعدم الإضمار، والتأخير، والتقديم والنسخ، وعدم المعارض العقلي الذي لو كان، لرجح عليه؛ إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه، وإذا كان المنتج ظنياً فما ظنك بالنتيجة"^(١).
وبين الآمدي دور الدليل السمعي في المسائل العقائدية بقوله: "... وأما أن الدليل السمعي هل يفيد اليقين؟ أم لا؟".

فذهب الحشوية إلى أنه مفيد لليقين، حتى بالغوا، وقالوا: "لا يعلم شيء بغير الكتاب والسنة".

وذهب آخرون إلى أنه غير مفيد لليقين؛ لأنه موقوف على أمور ظنية^(٢).
وَيَذْكُرُ الآمدي شبهة هؤلاء وهي تلخص في أن الدليل السمعي من حيث نقله عن النبي ﷺ ومن حيث دلالة على معناه تتطرق إليه احتمالات عديدة تجعله ظنياً غير يقيني؛ فلا ينبغي الاعتماد عليه في مسائل العقيدة التي مبناها على القطع واليقين ومن تلك القوادح في دلالة أن نقله في الغالب يكون بطريق الآحاد.

وحتى لو كان متواتراً، فالعمل به يتوقف على ثبوت عدم تعارضه مع العقل من جهة، وعدم وجود معارض نقلي من جهة أخرى، إذ قد ينسخ بأحدهما أو يخصص.
وبعد هذا كله فإن دلالة على معناه احتمالية، وسبب ذلك أن نقل معاني ألفاظ اللغة عن أصحابها أحادي في الأكثر، على أن اللفظ الواحد، والعبارة الواحدة تحمل أكثر من معنى بسبب الاشتراك والحجاز، والحذف، والإضمار، والتقديم، والتأخير،

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٧١.

ثم يراجع: معالم أصول الدين، ص ٢٤.

(٢) أبكار الأفكار - مخطوط ج ٢، ص ٢١٧. نقلاً عن المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص ١٥٨.

ونحوها؛ مما يجعل الدلالة غير قطعية^(١).

خامساً: المسائل التي يحكم فيها العقل:

قسم الأشاعرة المسائل الدينية إلى ثلاثة أقسام:

- قسم يعرف بالعقل وحده.
- وقسم يعرف بالشرع وحده.
- وقسم يشترك في معرفته العقل والشرع.

وفيما يلي بيان ذلك:

قال عبد الملك الجويني:

"... فصل فيما يدرك بالعقل لا غير، وفيما يدرك بالسمع لا غير، وفيما يجوز فرض إدراكه بهما جميعاً.

- فأما ما لا يدرك إلا بالعقل فحقائق الأشياء، ودرك إستحالة المستحيلات، وجواز الجائزات، ووجوب الواجبات العقلية؛ لا التكليفية: الضرورية منها والنظرية.
- وأما ما لا يدرك إلا بالسمع، فوقوع الجائزات وانتفاؤها.
- وأما ما يشترك فيه السمع والعقل، وبذكره ينضبط ما تقدم من القسمين فنقول فيه: كل مدرك يتقدم على ثبوت كلام صدق فيستحيل دركه من سمع، فإن مستند السمعية - كلها - الكلام الحق الصدق.
- وبيان ذلك بالمثل: أن وجود الباري - سبحانه وتعالى - وحياته وأن له كلاماً صادقاً، لا يُثبت سمع.

فأما من أحاط بكلام صدق، ونظر بعده في جواز الرؤية، وفي خلق الأفعال، وأحكام القدر، فما يقع من هذا الفن - بعد ثبوت مستند السمعية - لا يتمتع إشراك السمع والعقل فيه..."^(٢).

وهكذا تقسم الأشعرية المسائل إلى ثلاثة أصناف:

(١) يراجع: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص ١٥٨.

(٢) البرهان في أصول الفقه، ص ١٣٦.

- قسم لا طريق إلى العلم به إلا عن طريق العقل: كاثبات وجود الله العالم،
القادر، المريد، المتكلم.

- قسم يستند إلى صدق الرسول فقط: كالأشياء المنقولة عنه تواتراً مثل:
الصلوات الخمس لا طريق إلى التصديق بها إلا النقل.

- قسم خارج عن القسمين، مثل: توحيد الإله، والعصمة، فهذه تثبت بالنقل
والعقل.

قال الرازي:

"... النقليات بأسرها مستندة إلى صدق الرسول، فكل ما يتوقف العلم بصدق
الرسول على العلم به لا يمكن إثباته بالنقل؛ وإلا لزم الدور.

أما الذي لا يكون كذلك فكل ما كان خبراً بوقوع بما لا يجب عقلاً وقوعه كان
الطريق إليه النقل ليس إلا، وهو إما العام: كالعاديات، أو الخاص: كالكتاب والسنة.

والخارج عن القسمين يمكن إثباته في الجملة بالعقل والنقل معاً..."^(١).

وقال عبد الملك الجويني:

"... إن أصول العقائد تنقسم إلى:

- ما يدرك عقلاً، ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعاً.

- وإلي ما يدرك سمعاً، ولا يتقدر إدراكه عقلاً.

- وإلي ما يجوز إدراكه سمعاً وعقلاً..."^(٢).

ويترتب على ذلك أن: إثبات صفات الله، وأن له كلاماً لا يثبت بطريق السمع؛

بل بالدليل العقلي.

قال عبد الملك الجويني:

"فأما ما لا يدرك إلا عقلاً، فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله -

تعالى - ووجوب اتصافه بكونه صدقاً؛ إذ السمعية تستند إلى كلام الله - تعالى - وما

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٧١ - ٧٢.

(٢) الارشاد، ص ٣٥٨.

يسبق ثبوته في الترتيب ثبوت الكلام وجوباً، فيستحيل أن يكون مدركه السمع...^(١).
وهناك أمور لا يمكن إدراكها إلا بالسمع كأحكام التكليف من الحلال والحرام،
والمندوب، والمباح، وقضية التحسين والتقبيح، وقد وضع هذا المعنى بقوله:
"... وأما ما لا يدرك إلا سمعاً، فهو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه، ولا
يجب أن يتقرر الحكم بثبوت الجائز ثبوته فيما غاب عنا إلا بسمع، ويتصل بهذا القسم
عندنا جملة أحكام التكليف، وقضاياها من التقبيح والتحسين والإيجاب والحظر، والنسب
والإباحة..."^(٢).

وهناك مسائل يجوز إدراكها بالسمع والعقل، مثل: إثبات الرؤية، وخلق أفعال
العباد.

قال الجويني:

"وأما ما يجوز إدراكه عقلاً وسمعاً، فهو الذي تدل عليه شواهد العقول، ويتصور
ثبوت العلم بكلام الله - تعالى - متقدماً عليه فهذا القسم يتوصل إلى دركه بالسمع
والعقل ونظير هذا القسم إثبات جواز الرؤية، وإثبات استبداد الباري - تعالى - بالخلق
والاختراع..."^(٣).

وهكذا نجد أن إمام الحرمين الجويني يقسم المسائل الاعتقادية إلى ثلاثة أقسام:

فقد جعل من مسائل العقيدة: ما يدرك بالعقل وحده.

ومنها ما يدرك بالسمع وحده.

ومنها ما يدرك بهما معاً.

وقد وافقه على هذا التقسيم الغزالي^(٤).

ويقول الآمدي:

"... إعلم أن الدليل: إما أن يكون عقلياً محضاً: كأدلة حدوث العالم، ووجود

(١) الارشاد، ص ٣٥٨.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٥٩.

(٤) راجع: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٣٢.

الصانع قبل ورود السمع.

- ومنه ما لا يعرف بغير الدليل السمعي: كالأحكام الشرعية من وجوب الصلاة، وتحريم الخمر ونحوه.

- ومنه ما يمكن معرفته بكل واحد من الطريقتين: كخلق الأفعال، ورؤية الله تعالى...^(١).

سادساً: مبررات تقديم العقل على النقل عند الأشعرية:

لقد زعمت الأشعرية أن العقل أصل للشرع، والشرع فرع ومن ثم فلا يصح الاستدلال على المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله وصفاته وكل ما تتوقف عليه صحة النبوة بالدليل السمعي وإلا صار الأصل فرعاً، وهو دور متناقض؛ لأن ثبوت الشرع وصحته إنما عرف بالعقل.

يقول الرازي:

"... إعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك؛ فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

- إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين وهو محال.
 - وإما أن نبطلهما، فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال.
 - وإما أن تكذب الظواهر النقلية، وتصدق الظواهر العقلية.
 - وإما أن تصدق الظواهر النقلية، وتكذب الظواهر العقلية؛ وذلك باطل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية، إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع، وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ ولو صار القدح في الدلائل العقلية القطعية، صار العقل متهماً، غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول.
- وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة...^(٢).

(١) أبكار الأفكار، ج ٢ ص ٢١٧ - ب نقلاً عن المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ١٥٩.

(٢) أساس التقديس، ص ٢٢٠.

ونستخلص من هذا النص أن: الرازي كاد أن يفقد الأدلة السمعية قيمتها مطلقاً.

يؤكد هذا المعنى قوله:

"... فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل، يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وأنه باطل..."^(١).

وينتهي الرازي من ذلك كله إلى تقرير النتيجة التالية، وهي: أنه إذا تعارضت الأدلة النقلية مع الأدلة العقلية فإما أن تكون الأدلة السمعية غير صحيحة. وإما أنها صحيحة؛ ولكنها على غير ظاهرها، فالواجب - حينئذ - تأويلها أو التفويض.

ونستخلص مما سبق مايلي:-

١ - أن الأشاعرة قد زعموا أن: العقل أصل للشرع، ومن ثم فلا يصح الاستدلال على المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله وصفاته وكل ما تتوقف عليه صحة النبوة بالدليل السمعي، وإلا صار الأصل فرعاً وهو دور متناقض، وصار العقل متهما وبه عرف ثبوت الشرع وصحته.

٢ - أنهم قالوا: إن دلالة النصوص السمعية على معانيها ظنية الدلالة في الغالب، وذلك يرجع إلى طبيعة اللغة، كما أن كثيراً من هذه النصوص كأغلب الأحاديث النبوية منقولة بطريق ظني - أيضاً - ومن ثم فهي لا تقوى على معارضة الأدلة العقلية، التي تعد في نظرهم قطعية الدلالة.

ولمكان هذه الأمور زعموا أنه يجب تأويل النصوص الموهمة للتشبيه، وعدم الإحتجاج بأحاديث الآحاد في أمور العقيدة لأنها غير قطعية الثبوت، وغير قطعية الدلالة؛ فلا يحتج بها في مسائل العقيدة^(٢).
والله أعلم.

(١) أساس التقديس، ص ٢٢٠.

(٢) يراجع: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص ١٥٩.

المطلب الثالث

جوانب التأثير في مسألة مكانة العقل ودوره في الاستدلال

أولاً: التأثير بالفلسفة اليونانية:

أ - من أهم الأسباب التي أثرت في منهج المعتزلة مطالعتهم لكتب الفلاسفة ومناهجهم.

فقد تسأثر المعتزلة بالفلسفة اليونانية، وظهر ذلك واضحاً في مناهجهم واستدلالاتهم.

قال الشهرستاني:

"... ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فناً من فنون العلم، وسمتها باسم الكلام..."^(١).

ب - وإذا رجعنا إلى الأشاعرة نجد أنهم اقتبسوا^(٢) من المعتزلة طرقهم في الاستدلال العقلي، ومناهجهم الكلامية، ثم هذبوها ووضعوا لها المقدمات التي تتوقف عليها، ويعد القاضي أبوبكر الباقلاني^(٣) من أشهر من نقح هذه الطريقة وجملها. ثم جاء بعده إمام الحرمين الجويني والرازي وغيره من أئمة المذهب الأشعري وربما أدخل المتأخرون من الأشاعرة في علم الكلام الرد على الفلاسفة وجعلوهم من خصوم العقائد فانتشرت كتب المنطق والفلسفة وقرأها الناس، وتكلف الأشاعرة في البحث النظري فيما تكلف حتى اختلط علم الكلام بالفلسفة بحيث أصبح من العسير التمييز بين علم العقيدة وعلم الفلسفة في مصنفات الأشاعرة.

قال ابن خلدون:

"... وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي - رحمه الله -

(١) الملل والنحل، ج ١، ص ٣٠.

(٢) راجع: الصفدية، لابن تيمية، ص ٢٧٤.

(٣) راجع: المقدمة، لابن خلدون، ص ٥١٩.

وتبعه الإمام ابن الخطيب (أي: الرازي) وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم، ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيها واحداً من اشتباه المسائل فيهما...، ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر، ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم، كما فعله البيضاوي في الطوالع، ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تأليفهم...^(١).

وكذلك اعتمد الإمام الغزالي على المنطق وألف فيه كتابيه: "معيان العلم"، و"محك النظر" وذهب إلى أن من لم يعرف المنطق فلا ثقة بعلومه.
قال الغزالي:

"... نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان ونذكر شرط الحد الحقيقي، وشرط البرهان الحقيقي، وأقسامهما على منهاج أوجز مما ذكرناه في كتاب محك النظر، وكتاب معيار العلم، وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به؛ بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لم يحط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً..."^(٢).

وقد تقدم هذا في المطلب الثاني.

ثانياً: نأثر الأشعرية بالمعتزلة في تقديم العقل على النقل:

أ - لقد بلغ اعتداد المعتزلة بالعقل وتقديمهم له، واعتمادهم عليه حداً حمل الزمخشري على أن يجعل دليل العقل مقدماً على دليل السنة والإجماع والقياس؛ ولهذا قال في صدد تفسيره لقول الحق سبحانه:

﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^(٣).

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ٥٢٠.

(٢) المستصفي من علم الأصول، ص ١٠.

(٣) سورة يوسف، الآية ١١١.

"... أي: ما كان القرآن حديثاً يفترى؛ ولكن كان تصديق الذي بين يديه، أي: قبله من الكتب السماوية وتفصيل كل شيء يحتاج إليه في الدين لأنه القانون الذي يستند إليه السنة والاجماع والقياس بعد أدلة العقل..."^(١).

وقد تأثرت الأشعرية بالمعتزلة في تقديم العقل على النقل بنفس التعليل الذي عللت به المعتزلة تقديم العقل على النقل؛ وهو: أن العقل أصل وأن الشرع فرع وبالعقل عرفنا صحة الشرع، فالعقل مقدم عليه.
يقول الغزالي:

"... بالعقل عرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمنتبي، والصادق والكاذب..."^(٢).

ولذلك فإنهم يرون أن ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل؛ لأن النقل مفتقر إلى العقل.

ويرون أن الدليل النقلى ظني فالنتيجة ظنية.

يقول الرازي:

"... الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة منها: عدم المعارض العقلية الذي لو كان لرجح عليه، إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه، وإذا كان المنتج ظنياً فما ظنك بالنتيجة..."^(٣).

ونستخلص - مما سبق - مدى تأثير الأشعرية بالمعتزلة.

وبناء على هذا فالدلائل العقلية مقدمة على الظواهر النقلية عند التعارض؛ لأن الأشعرية زعمت أن الظواهر النقلية لم تثبت صحتها إلا بعد معرفة الدلائل العقلية؛ يقول الرازي:

"... لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية اثبات الصانع، وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات

(١) الكشف، ج ٢، ص ٢٧٨.

(٢) قانون التأويل، ص ٩.

(٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٧١.

على يد محمد ﷺ ولو صار القدرح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهما، غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل العقلية عن كونها مفيدة...^(١).

ثالثاً: نأثر الأشعرية بالمعتزلة في تأويل الآية والحديث المتواتر إذا

خالف عقولهم:

أ - لقد اعتمد المعتزلة على القرآن، واحتجوا به إذا وافق آراءهم؛ ولكنهم يعرضون النص على ما جاء به العقل، فإن وافق ما قرره العقل قبلوه، وإن خالفه تأولوه حتى يتفق مع العقل، وقد أسرف المعتزلة في استخدام التأويل، وعطفوا ظاهر النص حتى يتفق مع العقل.

وتحلوا في التأويلات مما جعلهم يخالفون ظواهر النصوص القرآنية بحجة مخالفتها للعقل بدعوى التنزيه.

يؤكد ذلك تأويلهم نصوص الصفات الخيرية، والأفعال الاختيارية حتى أنكروها، فلقد أول القاضي عبد الجبار قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٢) بقوله: "... الاستواء ههنا بمعنى الاستيلاء والغلبة وذلك مشهور في اللغة..."^(٣). وقد تقدم هذا في المطلب الأول.

وأول صفة العين في قوله تعالى: ﴿وَلَتَصْنَعِ عَلَى عَيْنِي﴾، فقال: "... المراد به لتقع الصنعة على علمي والعين قد تورد بمعنى العلم، يقال جرى هذا بعيني أي: جرى بعلمي..."^(٤).

وقد تقدم هذا في المطلب الأول.

وأول صفة الوجه في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(٥).

(١) أساس التقديس، ص ٢٢٠، ٢٢١.

(٢) سورة طه، الآية ٥.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(٥) سورة القصص، الآية ٨٨.

فقال: "... المراد به كل شيء هالك إلا ذاته، أي: نفسه، والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة، يقال: وجه هذا الثوب جيد، أي: ذاته جيدة..."^(١).
وقد تقدم هذا في المطلب الأول.

ب - وإذا رجعنا إلى الأشعرية نجدها تحتكم إلى العقل، فتؤول الظواهر السمعية سواء كانت من الكتاب أو من السنة؛ لرغمهم أن ظاهر الآية أو الحديث يتعارض مع الدليل العقلي؛ ولهذا أولوا اليد في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ﴾^(٢). بالقدرة، والذي دفعهم إلى تأويلها دعواهم أن العقل قد دل على أن الخلق لا يقع إلا بالقدرة.

وهنا يقول إمام الحرمين رداً على الباقلاني وغيره من أئمة المذهب الأشعري الذين يطلون تأويل اليد بمعنى القدرة:

"... وهذا غير سديد "أي عدم تأويل اليد بالقدرة" فإن العقول قضت بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة، أو بكون القادر قادراً فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم - عليه السلام - بغير القدرة..."^(٣).

ثم يقول - أيضاً - : "... فالظاهر متزوك إذاً والعقل حاكم بأن الذي يقع به الخلق: القدرة..."^(٤).

وقد تقدم هذا في المطلب الثاني.

وهكذا نجد أن الأشعرية قد تأثرت بالمعتزلة في هذا المجال، وأن الذي دفع إمام الحرمين إلى تأويل الآية وصرفها عن معناها الحقيقي هو: ما توهمه من وجود تعارض بين ظاهر الآية، وبين العقل، ثم تقديم العقل عند وجود التعارض.

رابعاً: تأثر الأشعرية بالمعتزلة في رد الأحاديث التي تخالف عقولهم:

أ - لم يتردد المعتزلة في رد الحديث الذي يثبت المسائل التي أنكروها، أو يخالف

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٧.

(٢) سورة ص، الآية ٧٥.

(٣) الارشاد، ص ١٥٦.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

قواعد الاعتزال التي قعدوها.

فهذا عمرو بن عبيد أحد مؤسسي الاعتزال يرد حديثاً يثبت القدر الذي نفاه المعتزلة، بل ويكذب روايته، بل ويتناول به سوء معتقده إلى الرد على الله عز وجل. فقد روى الخطيب البغدادي بسنده عن عمرو بن عبيد أنه قال في حديث عبد الله بن مسعود الذي يقول فيه:

حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق: "إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة، ثم علقه مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع برزقه وأجله، وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح..."^(١): لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبه، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما أجبته، ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته، ولو سمعت رسول الله ﷺ يقول هذا لرددته، ولو سمعت الله - تعالى - يقول هذا لقلت له: ليس على هذا أخذت ميثاقنا..."^(٢).

وروى أبو منصور البغدادي عن النظام أنه كذب ابن مسعود كذلك في هذا الحديث، وفي حديث انشقاق القمر^(٣).

قال أبو منصور البغدادي:

"... وإنما أنكر على ابن مسعود روايته أن السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه؛ لأن هذا خلاف قول القدرية في دعواها أن السعادة والشقاوة ليستا من قضاء الله - عز وجل - وقدره..."^(٤).

وقد تقدم هذا في المطلب الأول.

ب - وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذا الشأن؛ حيث وجدنا الرازي يذهب إلى أنه إذا تعارضت الأدلة النقلية مع الأدلة العقلية، فإما أن تكون الأدلة السمعية غير صحيحة، وإما أنها صحيحة ولكنها على غير ظاهرها، فالواجب - حينئذ - تأويلها، أو

(١) صحيح البخاري - كتاب القدر، ينظر: فتح الباري: كتاب القدر، ج ١١، ص ٤٧٧.

(٢) تاريخ بغداد، ج ١٢، ص ١٧٢.

(٣) الفرق بين الفرق، ص ١٣٤ - ١٣٥.

(٤) الفرق بين الفرق، ص ١٣٥.

التفويض وفي هذا المعنى يقول:

"... ولما بطلت الأقسام الأربعة، لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة: بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة، أو يقال إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها. ثم إن جوزنا التأويل: اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل.

وإن لم نجوز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله - تعالى - فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع التشابهات"^(١).

وقد تقدم هذا في المطلب الثاني.

كما شكك الرازي في الأدلة السمعية وقدح فيها من نواح متعددة، أحدها وجود التعارض بين العقل والنقل، ومن ثم انتهى إلى أن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين، فليست قطعية لأسباب كثيرة، فهي عنده ظنية الدلالة، فيرجع فيها إلى التأويل أو التفويض. وقد تجلّى هذا المعنى في قوله:

"... الدلائل اللفظية لا تكون قطعية؛ لأنها موقوفة على نقل اللغات، ونقل وجوه النحو والتصريف، وعلى عدم الاشتراك، والجاز، والتخصيص، والاضمار، وعلى عدم المعارض النقلية والعقلي، وكل واحدة من هذه المقدمات مظنونة، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنوناً.

فثبت: أن شيئاً من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعياً..."^(٢).

وقد تقدم هذا في المطلب الثاني.

والله أعلم.

خامساً: تأثير الأشعرية بالمعتزلة في المسائل التي يحكم فيها العقل:

تقسم المعتزلة المسائل العقدية إلى ثلاثة أقسام، وذلك على النحو الآتي:

١ - القسم الأول: المسائل العقدية العقلية الأساسية التي تتوقف عليها صحة النبوة -

(١) أساس التقديس، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

(٢) أساس التقديس، ص ٢٣٤ - ٢٣٥.

عندهم - كالنظر، وحدوث العالم، وإثبات الصانع، وصفات الله، وإثبات أنه عدل حكيم لا يفعل القبيح، غني عنه - فهذه لا يقبل فيها إلا دليل العقل وحده.

٢ - القسم الثاني: مسائل السمعيات التي لا مجال للعقل فيها كمقدار الثواب والعقاب، وصفة نعيم الجنة، وصفة عذاب النار، فهذه لا يقبل فيها إلا دليل السمع وحده.

٣ - القسم الثالث: مسائل خارجة عن الأمرين السابقين كبعض الكمالات الإلهية التي لا تتوقف عليها صحة النبوة فيقبل فيها الدليلان معاً، مثل: مسألة الرؤية، يقول القاضي عبد الجبار:

"... مسألة الرؤية يمكن معرفتها بالسمع فجاز أن يطلب فيها دلالة سمعية..."^(١).

وهذا التقسيم الثلاثي قد أورده أحد زعماء الاعتزال وهو أبو الحسن البصري، فقد ذكر أن الأشياء المعلومة بالدليل:

- إما أن يصح أن تعلم بالعقل فقط.

- وإما بالشرع فقط.

- وإما بالشرع، وبالعقل.

وقد بين هذا المعنى بقوله:

"... اعلم أن الأشياء المعلومة بالدليل:

- إما أن يصح أن تعلم بالعقل فقط.

- وإما بالشرع فقط.

- وإما بالشرع وبالعقل^(٢).

ثم يستطرد في بيان ذلك كما تقدم في المطلب الأول.

ب- وقد تأثرت الأشعرية بالمعتزلة في هذا المجال.

فالأشعرية تقسم المسائل الدينية إلى ثلاثة أقسام:

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٣.

(٢) المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ٨٨٦ - ٨٨٨.

- قسم يعرف بالعقل وحده: كإثبات وجود الله العالم القادر المريد المتكلم.
 - قسم يعرف بالشرع وحده: كالصلوات الخمس، وأحكام التكليف من الحلال والحرام، والمندوب والمباح، وقضية التحسين والتقبيح. فهذه المسائل لا طريق إلى التصديق بها إلا النقل.

- قسم يشترك في معرفته العقل والشرع، مثل: توحيد الإله، والعصمة، والرؤية، وخلق الأفعال، وأحكام القدر فهذه المسائل تثبت بالنقل والعقل.
 يقول الجويني:

"... فصل فيما يدرك بالعقل لا غير، وفيما يدرك بالسمع لا غير، وفيما يجوز فرض إدراكه بهما جميعاً.
 وقد أورد باقي النص^(١) مقسماً المسائل الاعتقادية إلى ثلاثة أقسام كما هو الحال عند المعتزلة.

وهكذا تأثرت الأشعرية بالمعتزلة في تقسيم المسائل إلى ثلاثة أصناف^(٢):
 - قسم لا طريق إلى العلم به إلا عن طريق العقل، كإثبات وجود الله، القادر، المريد، المتكلم، العالم.
 - قسم يستند إلى صدق الرسول فقط كالأشياء المنقولة عنه تواتراً مثل الصلوات الخمس لا طريق إلى التصديق بها إلا النقل.
 - قسم خارج عن القسمين، مثل: توحيد الإله، والعصمة، فهذه تثبت بالنقل والعقل.

قال الجويني:

"... إن أصول العقائد تنقسم إلى :
 ما يدرك عقلاً، ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعاً.
 - وإلى ما يدرك سمعاً، ولا يتقدر إدراكه عقلاً.

(١) يراجع: البرهان في أصول الفقه، ص ١٣٦.

(٢) البرهان في أصول الفقه، ص ١٣٦.

- وإلي ما يجوز إدراكه سمعاً وعقلاً...^(١).

وقد تقدم هذا في المطلب الثاني.

ويترتب على ذلك أن إثبات صفات الله، وأن له كلاماً لا يثبت بطريق السمع؛

بل بالدليل العقلي، يقول الجويني:

"... فأما مالا يدرك إلا عقلاً، فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله

- تعالى - ووجوب اتصافه بكونه صدقاً؛ إذ السمعية تستند إلى كلام الله - تعالى -

وما يسبق ثبوته في الترتيب ثبوت الكلام وجوباً، فيستحيل أن يكون مدركه

السمع...^(٢).

وهناك أمور لا يمكن إدراكها إلا بالسمع كأحكام التكليف من الحلال والحرام،

والمندوب، والمباح، وقضية التحسين والتقييح، وقد وضع هذا المعنى بقوله:

"... وأما ما لا يدرك إلا سمعاً، فهو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه، ولا

يجب أن يتقرر الحكم بثبوت الجائز ثبوته فيما غاب عنا إلا بسمع، ويتصل بهذا القسم

عندنا جملة أحكام التكليف، وقضاياها من التقييح والتحسين، والإيجاب والحظر، والندب

والإباحة...^(٣).

وهناك مسائل يجوز إدراكها بالسمع والعقل مثل: إثبات الرؤية، وخلق أفعال

العباد.

قال الجويني:

"... وأما ما يجوز إدراكه عقلاً وسمعاً، فهو الذي تدل عليه شواهد العقول،

ويتصور ثبوت العلم بكلام الله - تعالى - متقدماً عليه فهذا القسم يتوصل إلى دركه

بالسمع، والعقل، ونظير هذا القسم إثبات جواز الرؤية، وإثبات استبداد الباري - تعالى

- بالخلق والإختراع...^(٤).

(١) الارشاد، ص ٣٥٨.

(٢) نفس المصدر، والصفحة.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) الارشاد، ص ٣٥٩.

وقد تقدم هذا في المطلب الثاني.

ويقول الآمدي:

"... اعلم أن الدليل: إما أن يكون عقلياً محضاً كأدلة حدوث العالم، ووجود

الصانع قبل ورود السمع.

- ومنه مالا يعرف بغير الدليل السمعي، كالأحكام الشرعية من وجوب الصلاة

وتحريم الخمر ونحوه.

- ومنه ما يمكن معرفته بكل واحد من الطريقتين كخلق الأفعال، ورؤية الله

تعالى...^(١).

وقد تقدم هذا في المطلب الثاني.

والله أعلم.

سادساً: تأثير المعتزلة على الأشعرية في مبررات تقديم العقل على

النقل:

تقدم أن المعتزلة ترى أن العقل هو الأساس الذي عرفنا به صدق الوحي؛ ولذلك فإنه لا يجوز أن يقدم الوحي عليه؛ لأن العقل أصل، والوحي فرع، ولا يجوز تقديم الفرع على الأصل؛ ولهذا فلا يصح الاستدلال بدليل سمعي على أية مسألة من المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله - تعالى - وصفاته وكل ما تتوقف عليه صحة النبوة - كما تقدم - وإلا أصبحنا مستدلين بالفرع على أصله، ولا يصح أن يكون الأصل فرعاً، فذلك دور باطل ومتناقض.

ومن هنا أصبحت المعتزلة لا تقبل الدليل السمعي في المسائل المتعلقة "بالعدل والتوحيد". وأن يقتصر مجال الدليل السمعي على المسائل التي لا مجال للعقل فيها، وعلى تلك المسائل التي لا يتوقف ثبوت صحة النبوة عليها. وقد بين القاضي عبد الجبار هذا المعنى بقوله:

(١) ابكار الأفكار ج ٢، ص ٢١٧ أ - ب نقلاً عن المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص ١٥٩.

"... صحة السمع تنبني على كونه - تعالى - عدلاً حكيماً..."^(١).

وبيان ذلك - في مذهب المعتزلة - أن قمة الدليل السمعي وهو: القرآن العظيم لا يمكن الاستدلال به على مايدل عليه من معان إلا بعد معرفة أن قائله صادق في أخباره، وأنه - تعالى - لايجري المعجزة على أيدي الكاذبين؛ وذلك متوقف على معرفة كونه - تعالى - عدلاً حكيماً لا يفعل القبيح.

وهذا بدوره متوقف على معرفة كونه عالماً بقبح القبائح وأنه مستغن عنها.

قال القاضي عبد الجبار:

"... الله لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه، ولغناه عنه..."^(٢).

وقد تقدم هذا في المطلب الثاني.

وبناء على ماسبق قالت المعتزلة لو استدللنا على هذه الأصول الاعتقادية بالدليل السمعي الذي يتوقف إثباته وكونه حجة على ثبوتها لكان ذلك دوراً باطلاً؛ لتوقف كل منهما على الآخر.

وقد صرح القاضي عبد الجبار بهذا المعنى عندما قال: "... صحة السمع تنبني على كون القديم - تعالى - عدلاً حكيماً لا يكذب ولا يظلم،،، وكل مسألة هذا سبيلها فالاستدلال عليها بالسمع متعذر..."^(٣).

ولهذا السبب نفسه زعموا: أنه لايجوز الاستدلال بالقرآن، والسنة، والإجماع على بعض مسائل العقيدة.

قال القاضي عبد الجبار:

"... إن الكتاب إنما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم، لا يكذب، ولايجوز عليه الكذب، وذلك فرع على معرفة الله - تعالى - بتوحيده وعدله. وأما السنة فلأنها إنما تكون حجة متى ثبت أنها سنة رسول عدل حكيم.

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٤٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٧٧.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٤٧٥.

وكذا الحال في الاجماع؛ لأنه إما أن يستند إلى الكتاب في كونه حجة، أو إلى السنة، وكلاهما فرعان على معرفة الله - تعالى - ...^(١).
وقد تقدم هذا في المطلب الأول.

وقد تأثرت الأشعرية بالمعتزلة في هذه المسألة، فقد زعمت الأشعرية أن العقل أصل للشرع، والشرع فرع ومن ثم فلا يصح الاستدلال على المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله، وصفاته، وكل ما تتوقف عليه صحة النبوة بالدليل السمعي، وإلا صار الأصل فرعاً وهو دور متناقض؛ لأن ثبوت الشرع وصحته إنما عرف بالعقل.
يقول الرازي:

"... إعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:
- إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين، وهو محال.
- وإما أن نبطلهما، فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال.
- وإما أن تكذب الظواهر النقلية، وتصدق الظواهر العقلية.
- وإما أن تصدق الظواهر النقلية، وتكذب الظواهر العقلية؛ وذلك باطل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية، إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية، إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ ولو صار القدح في الدلائل العقلية القطعية، صار العقل متهماً، غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول.
وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة..."^(٢).

وقد تقدم هذا في المطلب الثاني.

ويقول أيضاً:

"... فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل، يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وأنه باطل..."^(٣).

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٨٨ - ٨٩.

(٢) أساس التقديس، ص ٢٢٠.

(٣) أساس التقديس، ص ٢٢٠.

وينتهي الرازي إلى أنه إذا تعارضت الأدلة النقلية مع الأدلة العقلية فإما أن تكون الأدلة السمعية غير صحيحة.

- وإما أنها صحيحة؛ ولكنها على غير ظاهرها، فالواجب - حينئذ - تأويلها أو التفويض.

١ - ونستخلص - مما سبق - أن الأشعرية قد تأثروا بالمعتزلة فزعموا أن العقل أصل للشرع - يضاؤون قول المعتزلة من قبل - ومن ثم فلا يصح الاستدلال على المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله، وصفاته، وكل ما تتوقف عليه صحة النبوة بالدليل السمعي، وإلا صار الأصل فرعاً، وهو دور متناقض، وصار العقل متهماً وبه عرف ثبوت الشرع وصحته.

٢ - أنهم زعموا أن دلالة النصوص السمعية على معانيها ظنية الدلالة في الغالب؛ وذلك يرجع إلى طبيعة اللغة، كما أن كثيراً من هذه النصوص كأغلب الأحاديث النبوية منقولة بطريق ظني - أيضاً - ومن ثم فهي لا تقوى على معارضة الأدلة العقلية، التي تعد في نظرهم قطعية الدلالة.

ولمكان هذه الأمور زعموا: أنه يجب تأويل النصوص الموهمة للتشبيه، وعدم الاحتجاج بأحاديث الآحاد في أمور العقيدة؛ لأنها غير قطعية الثبوت، وغير قطعية الدلالة فلا يحتج بها في مسائل العقيدة^(١).

(١) يراجع: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص ١٥٩.

المطلب الرابع

النقد

تأثر المعتزلة والأشعرية بالفلسفة اليونانية:

القرآن الكريم قد اشتمل على أدلة عقلية ونقلية في آن واحد، وقد بين مسائل أصول الدين، وقرر العقائد الدينية التي يحتاج إليها المكلف. ومن تأمل أبواب الأدلة التي ذكرها الله في القرآن تبين له أن ما جاء به الرسول ﷺ حق، وأنه يستفاد بمعرفتها الانحلال عن التقليد وعن الضلال والبدعة، والجهل.

لكن أهل الكلام المذموم لم يتدبروا أدلة القرآن، ولم يتأملوا طريقته في إثبات العقائد، وظنوا أنه لم يأت بطرق برهانية.

قال تعالى:

﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^(١).

وقال تعالى:

﴿وَلَقَدْ صَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾^(٢).

وطريقة القرآن الكريم إذا جادل يسأل ويستفهم عن المقدمات البينة البرهانية التي لا يمكن أحد أن يجحدها.

كما في مثل قوله تعالى:

﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾^(٣).

وقوله تعالى:

﴿أَفَعَيَّنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾^(٤).

(١) سورة ص ، الآية ٢٩ .

(٢) سورة الزمر، الآية ٢٧ .

(٣) سورة الطور، الآية ٣٥ .

(٤) سورة ق، الآية ١٥ .

وقوله: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾^(١).
ففي هذه الآيات استفهام تقريرى يتضمن إقرارهم واعترافهم بالمقدمات البرهانية
التي تدل على المطلوب.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية:

"... فإن الجدل إنما يشترط فيه أن يسلم الخصم المقدمات وإن لم تكن بينة
معروفة، فإذا كانت بينة معروفة كانت برهانية والقرآن لا يحتاج في مجادلته بمقدمة مجرد
تسليم الخصم بها كما هي الطريقة الجدلية عند أهل المنطق وغيرهم؛ بل بالقضايا
والمقدمات التي تسلمها الناس، وهي برهانية.

وإن كان بعض الناس يسلمها، وبعضهم ينازع فيها، ذكر الدليل على صحتها
كقوله:

﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ
الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا
وَعُلِمَتْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا عَابَاؤُكُمْ﴾^(٢).

فإن الخطاب لما كان مع من يقر بنبوة موسى من أهل الكتاب، ومع من ينكرها
من المشركين ذكر ذلك بقوله: ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى﴾.

وقد بين البراهين الدالة على صدق موسى في غير موضع...^(٣).

ويبين ابن تيمية ما امتازت به طريقة القرآن عن طرق الفلسفة والمنطق بقوله:

"... وأصول الدين: إما أن تكون مسائل يجب اعتقادها قولاً، أو قولاً وعملاً.

- كمسائل التوحيد، والصفات، والقدر، والنبوة، والمعاد.

- أو دلائل هذه المسائل.

أما القسم الأول: فكل ما يحتاج الناس إلى معرفته واعتقاده والتصديق به من هذه
المسائل فقد بينه الله ورسوله بياناً شافياً قاطعاً للعدر؛ إذ هذا من أعظم ما بلغه الرسول

(١) سورة يس، الآية ٨١.

(٢) سورة الأنعام، الآية ٩١.

(٣) مجموعة الرسائل الكبرى، معارج الوصول، ص ١٨٣.

البلاغ المبين وبينه للناس، وهو من أعظم ما أقام الله الحجة على عباده فيه بالرسول الذين بينوه، وبلغوه، وكتاب الله الذي نقل الصحابة ثم التابعون عن الرسول لفظه ومعانيه، والحكمة التي هي سنة رسول الله ﷺ التي نقلوها - أيضاً - عن الرسول مشتملة من ذلك على غاية المراد، وتمام الواجب، والمستحب.

والحمد لله الذي بعث فينا رسولاً من أنفسنا يتلو علينا آياته ويزكيها، ويعلمنا الكتاب والحكمة، الذي أكمل لنا الدين، وأتم علينا النعمة، ورضي لنا الإسلام ديناً الذي أنزل الكتاب تفصيلاً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^(١).

وأما القسم الثاني: وهو دلائل هذه المسائل الأصولية فإنه وإن كان يظن طوائف من المتكلمين أو المتفلسفة أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق فدلالته موقوفة على العلم بصدق الخبر، ويجعلون ما يبنى عليه صدق الخبر معقولات محضة - فقد غلطوا في ذلك غلطاً عظيماً؛ بل ضلوا ضلالاً مبيناً في ظنهم أن دلالة الكتاب والسنة، إنما هي بطريق الخبر المجرد؛ بل الأمر ما عليه سلف الأمة أهل العلم والإيمان، من أن الله - سبحانه وتعالى - بين من الأدلة العقلية التي يحتاج إليها في العلم بذلك ما لا يقدر أحد من هؤلاء قدره، ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه.

وذلك كالأمثال المضروبة التي يذكرها الله في كتابه التي قال فيها: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾^(٢).

فإن الأمثال المضروبة هي الأقيسة العقلية، سواء كانت قياس شمول أو قياس تمثيل، ويدخل في ذلك ما يسمونه براهين، وهو القياس الشمولي المؤلف من المقدمات اليقينية، وإن كان لفظ البرهان في اللغة أعم من ذلك، كما سمي الله آيتي موسى برهانين: ﴿فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ﴾^(٣).

(١) سورة يوسف، الآية ١١١.

(٢) سورة الزمر، الآية ٢٧.

(٣) سورة القصص الآية ٣٢.

ومما يوضح هذا أن العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي تستوي فيه أفراده، فإن الله - سبحانه - ليس كمثله شيء فلا يجوز أن يمثل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها...^(١).

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية ما امتازت به طريقة القرآن في الاستدلال على العقائد على طرق الفلاسفة وأهل المنطق والمتكلمين بقوله:

"... إن ما يذكره أهل البدع من المتكلمة والمتفلسفة، فإما أن يكون طويلاً لا يحتاج إليه، أو ناقصاً لا يحصل المقصود، وأن الطرق التي جاءت بها الرسل هي أكمل الطرق وأقربها وأنفعها، وأن ما في الفطرة المكمل بالشرعة المنزلة يغني عن هذه الأمور المحدثه، وأن سالكيها يفوتهم من كمال المعرفة بصفات الله - تعالى - وأفعاله ما ينقصون به عن أهل الإيمان نقصاً عظيماً إذا عذروا بالجهل، وإلا كانوا من المستحقين للعذاب، إذا خالفوا النص الذي قامت عليهم به الحجة، فهم بين محروم ومأثوم...^(٢)".

والله أعلم.

ثانياً: تقديم العقل على النقل عند المعتزلة والأشعرية:

تقديم العقل على الوحي المنزل من المسائل التي تتصادم مع دعوى الإيمان بالرسالة.

ولهذا فإننا نجد شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - يشدد النكير في ذلك، ويتشكك في صحة إيمان من فعل ذلك، ويخاف عليه.

قال: "... ولهذا كان الذين صرحوا بتقديم الأدلة العقلية على الشرعية مطلقاً، كأبي حامد والرازي، ومن تبعهم ليس فيهم من يستفيد من الأنبياء علماً بما أخبروا به، إذا لم يكونوا مقرين بأن الرسول بلغ البلاغ المبين المعصوم، بل إيمانهم بالنبوة فيه ريب،....،....،.... لم يجزم بعد بأن النبي معصوم فيما يقوله، وأنه بلغ البلاغ المبين، فلا تجد

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٢٧ - ٢٩.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٢٣٨.

أحداً ممن يقدم المعقول مطلقاً على خبر الرسول إلا وفي قلبه مرض في إيمانه بالرسول، فهذا محتاج أولاً إلى أن يعلم أن محمداً رسول الله الصادق المصدوق، الذي لا يقول على الله إلا الحق، وأنه بلغ البلاغ المبين، وأنه معصوم عن أن يقره الله على خطأ فيما بلغه وأخبر به عنه، ومن ثبت هذا الإيمان في قلبه امتنع مع هذا أن يجعل ما يناقض خبر الرسول مقدماً عليه...^(١).

ويؤكد ابن تيمية أن ما كان قطعياً وجب تقديمه سواء كان عقلياً أو نقلياً، وإن كانا جميعاً قطعيين فإنه يمتنع التعارض حينئذ، وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدم، فدعوى المتكلمين أنه لا بد من تقديم العقلي مطلقاً، أو السمعي مطلقاً، أو الجمع بين النقيضين، أو رفع النقيضين دعوى باطلة^(٢).
والله أعلم.

ثالثاً: تأويل الآية والحديث المتواتر إذا خالف عقولهم:

الحق أن كثيراً مما دل عليه السمع يعلم بالعقل، والقرآن جاء بأدلة عقلية ونقلية، وأرشد إلى الأدلة العقلية ونبه عليها. فقد بين - سبحانه - الآيات الدالة على وجوده وعلى وحدانيته، وقدرته، وعلمه، وذكر ما يدل على نبوة أنبيائه، وما دل على المعاد وإمكانه.

فهذه المطالب هي شرعية من جهتين:

- من جهة أن الشارع أخبر بها.
 - ومن جهة أنه بين الأدلة العقلية التي يستدل بها عليها والأمثال المضروبة في القرآن هي أقيسة عقلية يدركها كل من أراد الحق ورغب في معرفة الحقيقة.
- وعلماء الكلام ظنوا أن القرآن والسنة ليس فيهما تقرير عقلي لمسائل العقيدة وأن تقريرها إنما يكون بالعقل، فقالوا: الأدلة السمعية هي: مجرد خبر الصادق. وخبر الصادق الذي هو النبي لا يعلم صدقه إلا بعد العلم بهذه الأصول عن طريق العقل.

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٥، ص ٣٤٢ - ٣٤٣.

(٢) يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٨٧.

ومن ثم فهم لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة على نقيض مذهبهم؛ لظنهم أن العقل عارض السمع - وهو أصله - فيجب تقديم العقل عليه. والدليل السمعي إما أن يؤول، وإما أن يفوض العلم بمعناه إلى الله. وهؤلاء قد أخطأوا من وجوه:

- منها ظنهم أن الدليل السمعي يفيد بمجرد الخبر، وليس الأمر كذلك فالقرآن قرر العقائد الدينية بالدلائل العقلية، فأدلته عقلية وشرعية في آن واحد.

- ومنها ظنهم: أن الرسول لا يعلم صدقه إلا بالطريق المعينة التي سلكوها، وهم مخطئون قطعاً في انحصار طريق تصديقه فيما ذكروه؛ فإن طرق العلم بصدق الرسول كثيرة.

- ومنها ظنهم أن تلك الطريق التي سلكوها صحيحة، وقد تكون باطلة.

- ومنها ظنهم أن أدلتهم العقلية التي عارضوا بها السمع معلومة بالعقل، وقد أخطأوا في ذلك؛ فإنه إذا وزن بالميزان الصحيح وجد أن ما يعارض الكتاب والسنة هي شبه عقلية.

فهناك من صفات الله ما يمكن إثباته بالعقل، كصفة: العلم، والقدرة، والحياة، كما قال تعالى:

﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(١).

وقد اتفق النظار من مثبتة الصفات، على أنه يعلم بالعقل - عند المحققين - أنه حي، عليم، قدير، مريد، وكذلك السمع والبصر والكلام: يثبت بالعقل عند المحققين منهم وكذلك الحب، والرضا، والغضب يمكن إثباته بالعقل، وكذلك علوه على المخلوقات، ومباينته لها مما يعلم بالعقل.

والرؤية يمكن إثباتها بالعقل بأن يقال: إن الرؤية لا تتوقف إلا على أمور وجودية، فإن ما لا يتوقف إلا على أمور وجودية يكون الوجود الواجب القديم: أحق به من الممكن المحدث^(٢).

(١) سورة الملك، الآية ١٤.

(٢) يراجع: مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ٨٨.

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن قول القدرية والمعتزلة إنه لا يصح الاستدلال بالقرآن على حكمة الله ولا عدله، ولا على أنه خالق كل شيء، وقادر على كل شيء قول باطل.

وكذلك زعم الجهمية ومن وافقهم من الأشعرية على القول بأنه لا يصح الاستدلال بذلك على علم الله وقدرته وعبادته، وأنه مستو على عرشه، وهذا القول نشأ من جهلهم بمقدار العلوم الشرعية، وتعظيمهم للعقل، وجهلهم هذا مبني على مقدمتين باطلتين:

" - إحداهما: أن الشرعية: ما أخبر بها الشارع.

- والثانية: أن ما يستفاد بخبره فرع للعقليات التي هي الأصول، فلزم من ذلك تشريف العقلية على الشرعية.

وكلا المقدمتين باطلة؛ فإن الشرعيات: ما أخبر الشارع بها وما دل الشارع عليها.

وما دل الشارع عليه ينتظم جميع ما يحتاج إلى علمه بالعقل وجميع الأدلة والبراهين، وأصول الدين، ومسائل العقائد، بل قد تدبرت - أي ابن تيمية - عامة ما يذكره المتفلسفة والمتكلمة والدلائل العقلية فوجدت دلائل الكتاب والسنة تأتي بخلاصته الصافية عن الكدر، وتأتي بأشياء لم يهتدوا إليها، وتحذف ما وقع منهم من الشبهات والأباطيل مع كثرتها واضطرابها...^(١). والله أعلم.

رابعاً: رد الأحاديث التي تخالف عقولهم:

السنة النبوية هي المصدر الثاني من مصادر العقيدة عند أهل السنة والجماعة. فما ثبت بصحيح السنة يجب اعتقاده، والأخذ به.

وقد قرر شيخ الإسلام ابن تيمية أن العقل لا يخالف النقل؛ بل هما متلازمان في الصحة، وقد وضع هذا المعنى بقوله:

(١) مجموع الفتاوى، ج ١٩، ص ٢٣٢، ٢٣٣.

"... إن الشرع لا يمكن أن يخالفه العقل الدال على صحته؛ بل هما متلازمان في الصحة، وهذا القدر لا يمكن مؤمن بالله ورسوله أن ينازع فيه؛ بل ينازع مؤمن بالله ورسوله أن العقل لا يناقض في نفس الأمر.

لكن الذي تقوله الجهمية والقدرية وغيرهم من أهل البدع أن تصديق الرسول ﷺ مبني على الأدلة النافية للصفات والقدر، كما يقولونه من أن صدق الرسول موقوف على قيام المعجزة الدالة على صدقه، وقيام المعجزة: موقوف على أن الله لا يؤيد الكذاب بالمعجزة، وذلك موقوف على أن فعل الله قبيح، والله لا يفعل القبيح، وتنزيهه عن فعل القبيح موقوف على أنه غني عنه عالم بقبحه، والغني عن القبيح العالم بقبحه لا يفعل، وغناه عنه موقوف على أنه ليس بجسم وكونه ليس بجسم موقوف على نفي صفاته وأفعاله؛ لأن الموصوف بالصفات والأفعال جسم، ونفي ذلك موقوف على ما دل على حدوث الجسم، فلو بطل الدال على حدوث الجسم، بطل ما دل على صدق الرسول. وأيضاً فالدال على حدوث الجسم هو الدال على حدوث العالم وإثبات الصانع تعالى، فإذا بطل ذلك بطل الدليل الدال على إثبات الصانع، فصار العلم بإثبات الصانع وتصديق الرسول موقوفاً على نفي الصفات والأفعال، فإذا جاء في الشرع ما يدل على إثبات الصفات والأفعال، لم يكن القول بموجبه؛ لأن ذلك ينافي دليل الصدق، بل يعلم من حيث الجملة أن الرسول لم يرد به إثبات الصفات والأفعال، إما لكذب الناقل عنه، أو لعدم دلالة اللفظ على الإثبات، أو لعدم قصده الإثبات. ثم إما أن نقدر احتمالات يمكن حمل اللفظ عليها، وإن لم يعين المراد.

— وإما أن نعرض عن هذا ونقول: لا نعلم المراد...^(١).

وقد رد شيخ الإسلام ابن تيمية على من زعم أن المعارض العقلي القاطع قد قام على نقيض الدليل النقلي بقوله:

"... ولما كان بيان مراد الرسول ﷺ في هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المعارض العقلي، وامتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء، بينّا في هذا الكتاب فساد القانون

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٥، ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

الفاسد الذي صدوا به الناس عن سبيل الله، وعن فهم مراد الرسول وتصديقه فيما أخبر؛ إذ كان أي دليل أقيم على بيان مراد الرسول لا ينفع إذا قدر أن المعارض العقلي القاطع ناقضه؛ بل يصير ذلك قدحاً في الرسول، وقدحاً فيمن استدل بكلامه، وصار هذا بمنزلة المريض الذي به أخلاط فاسدة تمنع انتفاعه بالغذاء، فإن الغذاء لا ينفعه مع وجود الأخلاط الفاسدة التي تفسد الغذاء، فكذلك القلب الذي اعتقد قيام الدليل العقلي القاطع على نفي الصفات أو بعضها، أو نفي عموم خلقه لكل شيء، أو نفي أمره ونهيه، أو امتناع المعاد، أو غير ذلك لا ينفعه الاستدلال عليه في ذلك بالكتاب والسنة إلا مع بيان فساد ذلك المعارض.

وفساد ذلك المعارض قد يعلم جملة وتفصيلاً.

— أما الجملة، فإنه من آمن بالله ورسوله إيماناً تاماً وعلم مراد الرسول قطعاً تيقن ثبوت ما أخبر به، وعلم أن ما عارض ذلك من الحجج فهي حجج داحضة من جنس شبه السوفسطائية.

كما قال تعالى:

﴿وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتَجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ (١)(٢).
والله أعلم.

خامساً: المسائل التي يحكم فيها العقل:

الشرع قد بين مسائل أصول الدين الكبار بأدلة عقلية ونقلية وقرر العقائد الدينية بالطرق البرهانية العقلية ودلالته عليها دلالة عقلية برهانية، ليست مجرد الخبر.
قال ابن تيمية:

"... واعلم أن عامة مسائل أصول الدين الكبار: مثل الإقرار بوجود الخالق، وبوحدانيته، وعلمه، وقدرته، ومشيتته، وعظمته، والإقرار بالثواب، وبرسالة محمد ﷺ

(١) سورة الشورى، الآية ١٦.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٢٠ - ٢١.

وغير ذلك مما يعلم بالعقل: قد دل الشارع على أدلته العقلية. وهذه الأصول التي يسميها أهل الكلام العقليات وهي ما تعلم بالعقل؛ فإنها تعلم بالشرع، لا أعني بمجرد إخباره فإن ذلك لا يفيد العلم إلا بعد العلم بصدق المخبر، فالعلم بها من هذا الوجه موقوف على ما يعلم بالعقل من الإقرار بالربوبية وبالرسالة، وإنما أعني بدلالته وهدايته كما أن ما يتعلمه المتعلمون ببيان المعلمين وتصنيف المصنفين إنما هو لما بينوه للعقول من الأدلة.

فهذا موضع يجب التفطن له؛ فإن كثيراً من الغالطين من متكلم، ومحدث، ومتفقه، وعامي وغيرهم: يظن أن العلم المستفاد من الشرع إنما هو مجرد إخباره، تصديقاً له فقط وليس كذلك؛ بل يستفاد منه بالدلالة والتنبيه والإرشاد: جميع ما يمكن ذلك فيه من علم الدين...^(١).

ويقرر شيخ الإسلام ابن تيمية أن القرآن الكريم جاء بالأقيسة العقلية لإقامة البراهين اليقينية، في تقرير العقائد الدينية فقد قرر بأدلة عقلية قضية التوحيد، والتنزيه، والبعث وأن الطرق التي جاء بها القرآن هي الطرق البرهانية التي تحصل العلم في المطالب الإلهية.

فقد بين سبحانه أنه مبدع للسموات والأرض، والإبداع خلق الشيء على غير مثال، بخلاف التولد الذي يقتضي تناسب الأصل والفرع وتجانسهما. والإبداع خلق الشيء بمشيئة الخالق وقدرته مع استقلال الخالق به وعدم شريك له.

قال تعالى:

﴿أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٢).

فبين بطلان كون الولد له من غير صاحبة لقوله: ﴿وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً﴾.

(١) مجموع الفتاوى، ج ١٩، ص ٢٣٠.

(٢) سورة الأنعام، الآية ١٠١.

فإن التولد لا يكون إلا من أصلين، وليس في الموجودات ما يكون وحده مولدًا لشيء، بل قد خلق الله - تعالى - من كل شيء زوجين وهو سبحانه الفرد الذي لا زوج له^(١).

ونجد أن القرآن الكريم يذكر الحجة المناسبة للمقام كما في قوله:
﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ
بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٢).
وفي باب التنزيه نجد أن الله قد نزه نفسه عن قول المشركين إن الملائكة بنات الله، كما حكى الله ذلك عنهم بقوله:

﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا﴾^(٣).

وهم مع هذا يجعلون البنات نقصا وعيباً، ويرون الذكر كمالاً، فقال لهم: كيف تصفون ربكم بأنقص الوصفين، وأنتم مع هذا لا ترضون هذا لأنفسكم؟ فهذا احتجاج عليهم بطريق الأولى في بطلان قولهم^(٤).

قال تعالى:

﴿وَيَجْعَلُونَ لِمَا لَا يَعْلَمُونَ نَصِيْبًا مِّمَّا رَزَقْنَاهُمْ تَاللَّهِ لَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَفْتَرُونَ
وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ
مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي
التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السُّوءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ
الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(٥).

وكذلك ذكر الله دلائل المعاد وبراهينه على نحو لا يقدر أحد أن يأتي بقريب منه، وذكر فيه أصناف الحجج بحيث ينتفع به عامة الخلق.

(١) يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٣٦٩.

(٢) سورة البقرة، الآية ١١٦، ١١٧.

(٣) سورة الزخرف، الآية ١٩.

(٤) يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٣٦٢ - ٣٦٣.

(٥) سورة النحل، الآية ٥٦ - ٦٠.

وقد دل الله سبحانه على إمكان إحياء الموتى وقدرته على ذلك بطريق الوجود والعيان، وبطريق الاعتبار والبرهان^(١).

قال الله تعالى:

﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٢).

"فقص هذه القصة التي فيها موت البشر مائة عام، وموت حماره، ومعه طعامه وشرابه، ثم إحياء هذا الميت وإحياء حماره وبقاء طعامه وشرابه لم يتغير ولم يفسد، وهو في دار الكون والفساد التي لا يبقى فيها في العادة طعام وشراب بدون التغير بعض هذه المدة، وهذا يبين قدرته على إحياء الآدميين والبهائم، وإبقاء الأطعمة والأشربة لأهل الجنة في دار الحيوان بأعظم الدلالات"^(٣).

وأما الصنف الثاني: وهو طريق إثبات الإمكان والقدرة بالاعتبار والقياس بطريق الأولى، فإنه - سبحانه - يستدل على ذلك تارة بخلق النبات، ويبين أن قدرته على إحياء الموتى كقدرته على إنبات النبات.

قال تعالى:

﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَخْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مِثْلًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ﴾^(٤).
وكذلك قرر الله قضية التوحيد^(٥)، ونفي الشريك بقوله سبحانه:

(١) يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٣٧٤ - ٣٧٥.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٨ - ٢٥٩.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٣٧٦.

(٤) سورة ق، الآية ٩ - ١١.

(٥) يراجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٣٢ - ٣٧.

﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾^(١).

وقد نفى الله سبحانه الشريك بأدلة عقلية ونقلية في آن واحد، ونفى الله شرك الإلهية والربوبية في مثل قوله: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَوَاتِ ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(٢).

فطالبهم أولاً بالطريق العقلي، وثانياً بالطريق السمعي^(٣).

ونظيره قوله: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءَكُمُ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَوَاتِ أَمْ ءَاتَيْنَاهُمْ كِتَابًا فَهُمْ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْهُ بَلْ إِنْ يَعِدُ الظَّالِمُونَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا إِلَّا غُرُورًا﴾^(٤).

وهذا تنبيه لطيف على بعض ما في القرآن من تقرير المعاد، ونفي الولد والشريك، وتقرير التنزيه بطريق عقلي ونقلي.
والله أعلم.

سادساً: مبررات تقديم العقل على النقل:

لقد رد شيخ الإسلام ابن تيمية على دعوى المتكلمين أنه "... إن قدمنا النقل كان ذلك طعناً في أصله الذي هو العقل، فيكون طعناً في النقل".
ويرى أن هذا القول غير مسلم.
وذلك لأن قوله: "إن العقل أصل للنقل" إما أن يريد به:
- أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر.
- أو أصل في علمنا بصحته.

(١) سورة الروم، الآية ٢٨.

(٢) سورة الأحقاف، الآية ٤.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٣٩٤، ٣٩٥.

(٤) سورة فاطر، الآية ٤٠.

والأول: لا يقوله عاقل، فإن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو بغيره هو ثابت، سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره؛ إذ عدم العلم ليس علماً بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها فما أخبر به الصادق المصدوق ﷺ هو ثابت في نفس الأمر، سواء علمنا صدقه أو لم نعلمه.

ومن أرسله الله - تعالى - إلى الناس فهو رسوله، سواء علم الناس أنه رسول أو لم يعلموا، وما أخبر به فهو حق، وإن لم يصدقه الناس وما أمر به عن الله فالله أمر به وإن لم يطعه الناس، فثبوت الرسالة في نفسها، وثبوت صدق الرسول، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر: ليس موقوفاً على وجودنا، فضلاً عن أن يكون موقوفاً على عقولنا، أو على الأدلة التي نعلمها بعقولنا.

وهذا كما أن وجود الرب تعالى وما يستحقه من الأسماء والصفات ثابت في نفس الأمر، سواء علمناه أو لم نعلمه.

فتبين بذلك أن العقل ليس أصلاً لثبوت الشرع في نفسه ولا معطياً له صفة لم تكن له، ولا مفيداً له صفة كمال، إذ العلم مطابق للمعلوم المستغني عن العلم تابع له، ليس مؤثراً فيه...^(١).

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٨٧ - ٨٨.

المبحث السادس

شبهة التعارض بين الأدلة النقلية والعقلية

وتحتة أربعة مطالب:

- المطلب الأول: شبهة التعارض بين الأدلة النقلية والعقلية عند المعتزلة.
- المطلب الثاني: شبهة التعارض بين الأدلة النقلية والعقلية عند الأشعرية.
- المطلب الثالث: جوانب التأثير في مسألة التعارض بين الدليل النقلية والعقلي.
- المطلب الرابع: النقد.

المطلب الأول

شبهة التعارض بين الأدلة النقلية والعقلية عند المعتزلة

لقد آمن المعتزلة بأصولهم الخمسة، وما تفرع عنها من مبادئ وآراء، وآمنوا بسلطة العقل ومكانته وجعلوا منهما القاعدة والأساس الذي تنطلق منه كل محاوراتهم وتعاملهم مع النصوص سواء كانت قرآناً أو سنة فكان ما يعارض مبادئهم من آيات يؤولونها، وما يعارضها من أحاديث يقدهون في صحتها أو يردونها بحجة أنها أخبار أحاد لا تفيد القطع في مسائل العقيدة التي تقوم على اليقين والقطع والجزم. أو يزعمون أنها ظنية الدلالة.

وقد جعل المعتزلة العقل أول الأدلة إذ به يعرف صحة السمع.

قال القاضي عبد الجبار:

"... اعلم أن الدلالة أربعة:

حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع.

ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل..."^(١).

وقد أكد هذا المعنى عندما تحدث عن الأدلة الشرعية فقال في تصنيفها:

"... أولها العقل؛ لأن به يميز بين الحسن والقبح؛ ولأن به يعرف أن الكتاب

حجة، وكذلك السنة والإجماع،...، وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم فيظن أن

الأدلة هي: الكتاب، والسنة، والإجماع فقط؛ أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور

فهو مؤخر؛ وليس الأمر كذلك؛ لأن الله - تعالى - لم يخاطب إلا أهل العقل..."^(٢).

ونجد أن المعتزلة ترفض الاحتجاج بالآيات التي تخالف عقائدهم، وتعارض ما

أدت إليه عقولهم بحجة أنها أدلة سمعية، ولا يحتج بالسمع حتى يثبت بالعقل أنه عدل

حكيم لا يفعل القبيح، ولا يظهر المعجزة على يد الكذابين، ولهذا رد القاضي عبد الجبار

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٨٨.

(٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٣٩.

الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾^(١).
هذه الآية التي تثبت الرؤية، وتخالف مذهب المعتزلة في إنكار رؤية الله - تعالى -
بالأبصار في الدار الآخرة.

وقد صرح القاضي عبد الجبار بأنه يجب عدم الاحتجاج بنصوص القرآن والسنة
على الأصول الاعتقادية، كالإيمان بوجود الله - تعالى - وصفاته، وأنه الخالق لهذا العالم،
والإيمان بصدق الرسول ﷺ في دعواه أنه رسول من عند الله - تعالى -
وقد زعم أن هذه الأصول الاعتقادية - ونحوها - لا تثبت إلا بالأدلة العقلية،
فلا يحتج عليها بالأدلة السمعية.

قال:

"... والأصل في الكلام عليهم أن نمنعهم من الاستدلال بالسمع أصلاً؛ لأن
الاستدلال بالسمع ينسب على أنه - تعالى - عدل حكيم لا يظهر المعجزة على الكذابين،
والقوم لا يقولون بهذا فلا يمكنهم الاستدلال بالسمع على شيء أصلاً..."^(٢).
وكذلك منع المعتزلة الاحتجاج بالأحاديث^(٣) الصحيحة التي تثبت الرؤية،
وقدحوا في دلالتها من عدة أوجه؛ لأنها تتعارض مع شبههم العقلية:

- فتارة يقدهون في صحتها.
- وتارة يزعمون أن الرسول قالها على سبيل الحكاية عن قوم إلا أن الراوي
حذف الحكاية ونقل الخبر.
- وتارة يزعمون أنها ظنية الدلالة ظنية الثبوت لأنها أخبار آحاد، وخبر الواحد
لا يفيد العلم في المسائل القطعية.
- وتارة يزعمون أنها تعارض دلالة العقل فيجب تأويلها.

قال عبد الجبار:

"... ومما يتعلقون به، أخبار مروية عن النبي - صلى الله عليه وآله - وأكثرها

(١) سورة القيامة، الآية ٢٢، ٢٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٢.

(٣) يراجع: صحيح البخاري، ح/ ٤٨٥١.

يتضمن الجبر والتشبيه، فيجب القطع على أنه ﷺ لم يقله. وإن قاله، فإنه قاله حكاية عن قوم، والراوي حذف الحكاية، ونقل الخبر.

....،....،.... إلى أن قال: ... وإما أن يقال: إن صح هذا الخبر وسلم، فأكبر ما فيه أن يكون خبراً من أخبار الآحاد، وخبر الواحد مما لا يقتضي العلم، ومسألتنا طريقها القطع والثبات،،....،....

ثم نتناوله نحن على وجه يوافق دلالة العقل؛ فنقول:-

المراد به سترون ربكم يوم القيامة؛ أي: ستعلمون ربكم يوم القيامة كما تعلمون القمر ليلة البدر. وعلى هذا قال: "لا تضامون في رؤيته، فعقبه بالشك، ولو كان بمعنى رؤية البصر، لم يجز ذلك. والرؤية بمعنى العلم مما نطق به القرآن..."^(١). وقال:

"... وجملة القول في ذلك: أن الأخبار لا تخلو:

- إما أن يعلم صدقها.

- أو يعلم كذبها.

- أو لا يعلم صدقها، ولا يعلم كذبها.

....،....،.... وأما ما لا يعلم كونه صدقاً، ولا كذباً، فهو كأخبار الآحاد.

وما هذه سبيله: يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه.

- فأما قبوله فيما طريقه الاعتقادات فلا!!

....،....،.... وههنا أصل آخر؛ وهو: أن ما هذا سبيله من الأخبار:

فإنه يجب أن ينظر فيه:

- فإن كان مما طريقه العمل، عمل به إذا ورد بشرائطه.

- وإن كان مما طريقه الاعتقادات ينظر:

- فإن كان موافقاً لحجج العقول، قبل، واعتقد موجه؛ لا لمكانه؛ بل للحجة

العقلية.

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٨ - ٢٧٠.

ثم يراجع: المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

- وإن لم يكن موافقاً لها، فإن الواجب أن يرد، ويحكم بأن النبي لم يقله.
وإن قاله: فإنما قاله على طريق الحكاية عن غيره، هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بتعسف.

فأما إذا احتمله، فالواجب أن يتأول...^(١).
وكذلك نجد أن المعتزلة إذا وجدوا آية تتعارض مع ما أدت إليه عقولهم، عمدوا إلى تأويلها؛ لتتفق مع ما جاء به العقل، وما قررته المناهج العقلية، والآراء الكلامية.
وقد تعسف المعتزلة في تأويل الآيات القرآنية التي تتعارض مع ما أدت إليه عقولهم.

فقد أول عبد الجبار قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾^(٢) تأويلاً يؤدي إلى إنكار الرؤية ويتفق مع مذهب المعتزلة في نفياها فجعل المراد منها هو: "كلا إنهم عن ثواب ربهم محجوبون" مبرراً هذا التأويل بأنه الذي يتفق مع دلالة العقل؛ ولهذا قال:

"... فنحمله على وجه يوافق دلالة العقل..."^(٣).

وكذلك يرد القاضي عبد الجبار الاستدلال ببعض الآيات القرآنية التي لا تتفق مع مذهب المعتزلة وتتعارض مع ما قررته عقولهم.

ولهذا رد الاستدلال بقوله تعالى:

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلْنَا﴾^(٤) وقوله: ﴿مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(٥) وقوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(٦).

يقول القاضي عبد الجبار في الجواب عن هذه الآيات والأصل في الجواب عن ذلك، أن نمنعهم من الاستدلال بالسمع أصلاً،

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٧٦٨ - ٧٧٠.

(٢) سورة المطففين، الآية، ١٥.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٧.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٥٣.

(٥) سورة الأنعام، الآية ١١١.

(٦) سورة الإنسان، الآية ٣٠.

وأيضاً فإن صحة السمع تبني على كون القديم - تعالى - عدلاً حكيماً لا يكذب ولا يظلم، وأنتم قد جوزتم على الله ما هو أظهر وأعظم، فكيف يمكنكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة؛ ولأننا لم نعرف هذه المسألة، لا يمكننا أن نعرف صحة السمع، وكل مسألة هذا سبيلها فالاستدلال عليها بالسمع متعذر...^(١).

وكذلك نجد القاضي عبد الجبار إذا وجد آية تتعارض مع مذهب المعتزلة يؤولها حتى تتفق مع ما أدى إليه العقل عندهم ولهذا تأول قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتُلُوا﴾ وأنكر أن الله شاء أفعال العباد وخلقها، وقد تأولها تأويلاً يتفق مع ما أدى إليه منهج المعتزلة العقلي ومذهبهم في انكار القدر.

يقول القاضي عبد الجبار في معرض جوابه عن هذه الآية:

"... فلا بد من تأويل؛ فتأولها على وجه يوافق دلالة العقل، ونقول إن المراد بالمشيئة المذكورة في هذه الآيات مشيئة الإلجاء والإكراه، ولها نظائر في كتاب الله عز وجل، قوله تعالى: ﴿إِنْ نَشَأْ نُنْزِلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾^(٢).

وقال أيضاً: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^(٣).

مبيناً على أنه لو شاء أن يكرههم على الإيمان ويحملهم على ذلك أمكنه غير أنه أمهلهم ووكّلهم إلى اختيارهم حتى إن أحسنوا الإختيار بأنفسهم استحقوا من الله الكرامة، وإن أساءوا الإختيار استحقوا الإهانة، فيبقى التكليف ولا يبطل الاستحقاق أصلاً ورأساً...^(٤).

وكذلك رد القاضي عبد الجبار جميع الآيات التي تثبت أن الله خالق أفعال العباد؛ لأنها تتعارض مع ما أدى إليه مذهب المعتزلة، وما قرّره عقولهم.

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٤٧٥.

(٢) سورة الشعراء، الآية ٤.

(٣) سورة يونس، الآية ٩٩.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ص ٤٧٦.

قال:

"... والقوم يتمسكون بآيات من القرآن ويستدلون بها على أن أفعال العباد موجودة من جهة الله - تعالى - .

والجواب عنها من طريق الجملة أن نقول: لا يمكنكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة؛ لأن صحة السمع تنبني على كونه - تعالى - عدلاً حكيماً لا يظهر المعجزة على الكذابين، وأنتم قد جوزتم ذلك على الله - تعالى - فكيف تقع لكم الثقة بكلامه؟ وهلا جوزتم أن يكون كذباً..."^(١).

ونستخلص - من العرض السابق - أن المعتزلة تؤول آيات القرآن الكريم التي تتعارض مع ما أدت إليه عقولهم فإذا وجدوا آية تتعارض مع مذهب المعتزلة فإنهم لا يترددون في دفع حجيتها وتأويلها تأويلاً يخرجها عن ظاهرها حتى تتفق مع مذهبهم، وتتلاءم مع أصولهم.

ولم يتردد المعتزلة في دفع الاحتجاج بالأحاديث التي تصطدم مع عقولهم؛ فإذا وجدوا حديثاً يعارض مذهبهم قدحوا في صحته، وأنكروا حجيته، وقد ضعف القاضي عبد الجبار حديث رسول الله ﷺ الذي رواه البخاري بسنده عن جرير بن عبد الله قال: "... كنا جلوساً ليلة مع النبي ﷺ فنظر إلى القمر ليلة أربع عشرة، فقال: إنكم ستزرون ربكم كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس، وقبل غروبها فافعلوا..."^(٢).

فقد أنكر القاضي عبد الجبار صحة هذا الحديث^(٣) تارة، وأنكر حجيته بحجة أنه خبر آحاد لا يحتج به في العقائد تارة أخرى.

ولهذا وجدناه يقول:

"... إن صح هذا الخبر وسلم، فأكبر ما فيه أن يكون خبراً من أخبار الآحاد،

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٣٨١.

(٢) صحيح البخاري "كتاب التفسير: باب قوله تعالى: وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب" وانظر فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ٨، ص ٥٩٧. حديث رقم ٤٨٥١.

(٣) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٩.

وخبر الواحد مما لا يقتضي العلم، ومسألنا طريقها القطع والثبت...^(١).
أريد أن أنتهي من ذلك كله إلى أن المعتزلة تردوا في القول بأن هناك تعارضاً بين
الأدلة النقلية، والأدلة العقلية، وقد دفعتهم هذه الشبهة إلى التعسف في تأويل آيات
القرآن الكريم تأويلاً يخرجها عن ظاهرها المتبادر إلى الذهن.
وأما الحديث فقد أنكروه وقدحوا في منته وسنده فتارة يضعفون الأحاديث،
ويشككون في صحتها وإن كانت في الصحيحين، وتارة يردون الاحتجاج بها بحجة أنها
أخبار آحاد لا تفيد اليقين في مطالب العقيدة التي أساسها على الجزم والثبت والقطع
واليقين.

والله أعلم.

(١) يراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٩.

المطلب الثاني:

شبهة التعارض بين الأدلة النقلية والعقلية عند الأشاعرة

نجد شبهة التعارض بين الدليل النقلى والدليل العقلى واضحة فى أبهى صورة عند الفخر محمد بن عمر الرازى (٥٤٤هـ - ٦٠٦هـ) الذى تأثر بالمعتزلة ومنهجهم العقلى أياً تأثر.

وقد أبرز هذه الشبهة، ووضحها، ودافع عنها فى مواضع متفرقة وقد أفقد الفخر الرازى الأدلة النقلية قيمتها، أو يكاد لأنه ذهب إلى أن الدليل النقلى لا يفيد اليقين لأمر عشرة منها: وجود المعارض العقلى الذى إذا وجد يرجح على الدليل النقلى؛ "... إذ ترجيح النقل على العقل يقتضى القدح فى العقل المستلزم للقدح فى النقل لافتقاره إليه وإذا كان المنتج ظنياً فما ظنك بالنتيجة..."^(١).

وقد صور هذه الشبهة بصورة أوسع فى كتابه أساس التقديس حيث قال: "... اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك.

فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

- إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين وهو محال.
- وإما أن نبطلهما؛ فيلزم تكذيب النقيضين؛ وهو محال.
- وإما أن تكذب الظواهر النقلية، وتصدق الظواهر العقلية.
- وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية وذلك باطل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية: إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ ولو صار القدح فى الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهماً غير مقبول القول.
- ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول فى هذه الأصول.

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٧١.

وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة.
فثبت: أن القدح في العقل لتصحيح النقل، يفضي إلى القدح في العقل والنقل
معاً. وأنه باطل.

ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة:
بأن هذه الدلائل النقلية:

- إما أن يقال إنها غير صحيحة.

- أو يقال: إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها.

ثم إن جوزنا التأويل: اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على
التفصيل.

وإن لم نجوز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى.

فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع التشابهات...^(١).

وذكر الرازي أن الدليل يكون بعض مقدماته عقلياً وبعضها نقلياً وهو الأكثر،
وقد اختلف العقلاء في أن التمسك بالدلائل النقلية هل يفيد اليقين أم لا؟

فقال قوم إنه لا يفيد اليقين البتة وذلك لأن التمسك بالدلائل النقلية موقوف على

مقدمات عشر.

فمن شرط التمسك بالدلائل النقلية عدم المعارض العقلي القاطع "... لأن بتقدير
وجوده يجب صرف الظاهر السمعي إلى التأويل، وعدم هذا المعارض القطعي مزنون لا
معلوم؛ لأن أقصى ما في الباب: أن الإنسان لا يعرف ذلك المعارض، وعدم العلم لا يفيد
العلم بالعدم.

فثبت: أن الدلائل النقلية موقوفة على هذه المقدمات العشرة وكلها ظنية.

والموقوف على الظني أولى بأن يكون ظنياً، فالدلائل النقلية ظنية...^(٢).

ونجد أن هذه الشبهة يتردد صداها عند بعض الأشاعرة أيضاً فصاحب المواقف
يذهب إلى أن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين لأمر منها أنه "... لا بد من العلم بعدم

(١) أساس التقديس، ص ٢٢٠، ٢٢١.

(٢) الأربعين في أصول الدين، ص ٢٥٣.

المعارض العقلي. إذ لو وجد لقدم على الدليل النقلي قطعاً إذ لا يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما وتقديم النقل على العقل، إبطال للأصل بالفرع. وفيه إبطال للفرع، وإذا أدى إثبات الشيء إلى إبطاله، كان مناقضاً لنفسه، فكان باطلاً؛ لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني. إذ الغاية عدم الوجدان وهو لا يفيد القطع بعدم الوجود. فقد تحقق أن دلالتها تتوقف على أمور ظنية فتكون ظنية؛ لأن الفرع لا يزيد على الأصل في القوة...^(١).

(١) المواقف في علم الكلام - النسخة المجردة -، ص ٤٠.

المطلب الثالث

جوانب التأثير في مسألة التعارض بين الدليل النقلى والعقلى

لقد منح المعتزلة العقل سلطة واسعة، ورفعوا مكانته فوق مكانة النص النقلى، وجعلوا العقل هو القاعدة التى تنطلق منها مجادلاتهم، وعليها تركز مبادئهم. وقد زعمت المعتزلة أن العقل هو أول الأدلة؛ إذ به عرف صحة السمع، وثبوت المرسل، وصدق الرسول. فهو مقدم على سائر الأدلة. وقد قسم القاضي عبد الجبار الأدلة فجعل أولها هو: العقل؛ ثم قدمه على القرآن والسنة، والإجماع!! قال:

"... أولها العقل؛ لأن به يميز بين الحسن والقبح؛ ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة، والإجماع....،....،.... وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي: الكتاب، والسنة، والإجماع فقط.

أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر!!؛ وليس الأمر كذلك!!؛ لأن الله - تعالى - لم يخاطب إلا أهل العقل..."^(١).

وقد رفض المعتزلة الاستدلال بالآيات والأحاديث التى تثبت الرؤية، وتعارض الشبه العقلية التى دفعت المعتزلة إلى إنكار رؤية المؤمنين لربهم بأبصارهم فى الدار الآخرة.

وقد قدم المعتزلة الشبه العقلية على النصوص النقلية.

قال عبد الجبار:

"... والأصل فى الكلام أن نمنعهم من الإستدلال بالسمع أصلاً؛ لأن الاستدلال بالسمع ينبى على أنه - تعالى - عدل، حكيم، لا يظهر المعجزة على الكذابين، والقوم

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٣٩.

لا يقولون بهذا، فلا يمكنهم الاستدلال بالسمع على شيء أصلاً...^(١).

وقال:

"... ومما يتعلقون به، أخبار مروية عن النبي - صلى الله عليه وآله -

.....،.....،.....

إلى أن قال:

"... إن صح هذا الخبر وسلم، فأكبر ما فيه أن يكون خبراً من أخبار الآحاد،

وخبر الواحد مما لا يقتضي العلم، ومسألتنا طريقها القطع والثبات،،،

ثم تناوله نحن على وجه يوافق دلالة العقل...^(٢).

وقال:

"... وجملة القول في ذلك: أن الأخبار لا تخلو:

- إما أن يعلم صدقها.

- أو يعلم كذبها.

- أو لا يعلم صدقها، ولا يعلم كذبها.

....،،، وأما ما لا يعلم كونه صدقاً، ولا كذباً، فهو كأخبار الآحاد.

وما هذه سبيله: يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه.

- فأما قبوله فيما طريقه الاعتقادات فلا!!.

....،،، وههنا أصل آخر؛ وهو: أن ما هذا سبيله من الأخبار:

فإنه يجب أن ينظر فيه:

- فإن كان مما طريقه العمل، عمل به إذا ورد بشرائطه.

- وإن كان مما طريقه الاعتقادات ينظر:

- فإن كان موافقاً لحجج العقول قبل، واعتقد موجه؛ لا لمكانه؛ بل للحجة

العقلية.

- وإن لم يكن موافقاً لها، فإن الواجب أن يرد!!، ويحكم بأن النبي لم يقله!!.

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٢.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٨ - ٢٧٠.

.... ،... ،... هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بتعسف.

فأما إذا احتمله، فالواجب أن يتأول...^(١).

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذه المسألة ويبدو هذا الأثر واضحاً عند متأخري الأشاعرة كالجويني^(٢)، والغزالي^(٣)، والرازي^(٤) الذين عززوا الناحية العقلية، وعولوا على البراهين العقلية، والمناهج الكلامية؛ بل والفلسفية أحياناً.

قال أبو حامد الغزالي:

"... وَأَنِّي يَسْتَبْ الرِّشَادُ لِمَنْ يَقْنَعُ بِتَقْلِيدِ الْأَثَرِ وَالْخَبَرِ، وَيَنْكُرُ مَنَاهِجَ الْبَحْثِ وَالنَّظَرِ، أَوَّلًا يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا مُسْتَدَّ لِلشَّرْعِ إِلَّا قَوْلُ سَيِّدِ الْبَشَرِ ﷺ !!؟، وَبِرَهَانِ الْعَقْلِ هُوَ الَّذِي عَرَفَ بِهِ صَدَقَهُ فِيمَا أَخْبَرَ !!، وَكَيْفَ يَهْتَدِي لِلصَّوَابِ مَنْ اقْتَفَى مَحْضَ الْعَقْلِ وَاقْتَصَرَ، وَمَا اسْتَضَاءَ بِنُورِ الشَّرْعِ وَلَا اسْتَبَصَرَ !!؟.

فليت شعري كيف يفرع إلى العقل من حيث يعتريه العي والحصر !!؟.

أَوَّلًا يَعْلَمُ أَنَّ الْعَقْلَ قَاصِرٌ، وَأَنَّ مَجَالَهُ ضَيِّقٌ مُنْحَصَرٌ !!؟.

هيهات قد خاب على القطع، والبتات، وتعثر بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات.

فمثال العقل: البصر السليم عن الآفات والآذء.

ومثال القرآن: الشمس المنتشرة الضياء.

فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء: المستغني - إذا اسغنى بأحدهما عن الآخر -

في غمار الأغبياء.

فالمعرض عن العقل مكثفياً بنور القرآن، مثاله المعرض لنور الشمس مغمضاً

للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان !!.

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٧٦٨ - ٧٧٠.

(٢) يراجع: الارشاد، ص ٣ - ١١.

(٣) يراجع: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٣ - ٤.

إلجام العوام عن علم الكلام، ص ٧ - ٣٠.

(٤) يراجع: أساس التقديس، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

فالعقل مع الشرع نور على نور...^(١)!!

وقد تجلّى هذا التأثير في أقوى مظاهره عند فخر الدين الرازي (٥٤٤هـ - ٦٠٦هـ)، الذي تأثر بمنهج المعتزلة في تقديم العقل على النقل. بل إن محمد بن عمر الرازي زاد على بدعة المعتزلة، وقدح في الأدلة النقلية بقوادح عشرة منها عدم وجود المعارض العقلي. وقد أكد على أنه إذا وجد تعارض بين نص نقلي ودليل عقلي فإنه لابد من أمور أربعة:

- إما أن نصدق مقتضى العقل والنقل، وذلك باطل لأنه يلزم منه تصديق النقيضين.

- وإما أن نبطلهما معاً، وهو باطل، لأنه يؤدي إلى رفع النقيضين وهو محال.

- وإما أن تكذب الظواهر النقلية، وتصدق الظواهر العقلية.

- وإما أن نصدق بالظواهر النقلية ونكذب الأدلة العقلية وذلك باطل؛ لأنه لا يمكن معرفة صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية: إثبات الصانع، وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول، وظهور المعجزات على يد محمد عليه السلام.

وكذلك، فإنه يلزم من القدح في الدلائل العقلية القطعية أن يكون العقل متهماً غير مقبول القول.

ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة.

فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يؤدي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وهو باطل.

وإذا كانت جميع الأقسام الأربعة باطلة لم يبق إلا أن نقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية:

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٣ - ٤.

- إما أن يقال إنها غير صحيحة.
 - أو يقال إنها صحيحة ولكن المراد منها غير ظواهرها.
 فحينئذ إما أن نؤول، أو نفوض معناها إلى الله^(١).
 وجعل هذا قانوناً كلياً يرجع إليه في جميع النصوص التي تتعارض مع العقل. ثم
 زعم أن تلك النصوص الشرعية التي تخالف العقل هي من قبيل المتشابه^(٢).
 وهذا تقديم للعقل على النقل وهو مذهب المعتزلة.
 فنستخلص مما سبق أن الرازي ومن تابعه من الأشاعرة قد تأثروا بمنهج المعتزلة
 العقلي، وتقديمهم العقل على النقل وبالتالي تأويل النص، واخضاعه حتى يتفق مع العقل
 بل إن الرازي زاد على المعتزلة عندما ذهب إلى أن الأدلة النقلية لا تفيد اليقين، وقدح
 فيها بعشرة قوادح وبهذا أفقد النصوص النقلية قيمتها، حينما جعلها لا تفيد اليقين إلا
 إذا سلمت من تلك القوادح ومنها عدم المعارض العقلي.
 والله أعلم

(١) أساس التقديس، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

(٢) ينظر: نفس المصدر السابق، ص ٢٢١.

المطلب الرابع

النقد

لقد بين شيخ الاسلام ابن تيمية الرد على قول المتكلمين إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية

فبين أن هذه المقدمة فيها تليس فإنها مبنية على مقدمات:

- أولها: ثبوت التعارض بين الدليل النقلي والعقلي.
- والثانية: انحصار التقسيم فيما ذكره من الأقسام الأربعة.
- والثالثة: بطلان قولهم:

- يلزم تصديق الدليلين معاً.

- يلزم تكذيب الدليلين معاً.

- يلزم تصديق الدليل النقلي.

وهذه المقدمات باطلة.

وتوضيح ذلك بتقديم أصل، وهو أن يقال: إذا تعارض دليلان سواء كانا سمعيين أو عقليين أو أحدهما سمعياً والآخر عقلياً فالواجب أن يقال: لا يخلو:

- إما أن يكونا قطعيين.

- أو يكونا ظنيين.

- وإما أن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً.

فأما القطعيان فلا يجوز تعارضهما سواء كانا عقليين، أو سمعيين، أو أحدهما عقلياً والآخر سمعياً، وهذا متفق عليه بين العقلاء.

لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله؛ ولا يمكن أن تكون دلالة باطلة، وحينئذ فلو تعارض دليلان قطعيان، وأحدهما يناقض مدلول الآخر، للزم الجمع بين النقيضين، وهو محال؛ بل كل ما يعتقد تعارضه من الدلائل التي يعتقد أنها قطعية فلا بد من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعي، أو أن لا يكون مدلولاهما متناقضين، فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدليلين.

وإن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعياً دون الآخر، فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء، سواء كان هو السمعي أو العقلي، فإن الظن لا يرفع اليقين. وأما إن كانا جميعاً ظنيين: فإنه يصار إلى طلب ترجيح أحدهما فأيهما ترجح كان هو المقدم، سواء كان سمعياً أو عقلياً.

ولا جواب عن هذا، إلا أن يقال: الدليل السمعي لا يكون قطعياً، وحينئذ يقال: هذا - مع كونه باطلاً - فإنه لا ينفع، فإنه على هذا التقدير يجب تقديم القطعي لكونه قطعياً، لا لكونه عقلياً، ولا لكونه أصلاً للسمع، وهؤلاء جعلوا عمدتهم في التقديم كون العقل هو الأصل للسمع، وهذا باطل.

وإذا قدر أن يتعارض قطعي وظني، لم ينازع عاقل في تقديم القطعي؛ لكن كون السمعي لا يكون قطعياً دونه خرب القتاد.

وأيضاً، فإن الناس متفقون على أن كثيراً مما جاء به الرسول معلوم بالاضطرار من دينه، كإيجاب العبادات، وتحريم الفواحش والظلم، وتوحيد الصانع، وإثبات المعاد وغير ذلك.

وحينئذ فلو قال قائل: إذا قام الدليل العقلي القطعي على مناقضة هذا فلا بد من تقديم أحدهما: فلو قدم هذا السمعي قدح في أصله، وإن قدم العقلي لزم تكذيب الرسول فيما علم بالاضطرار أنه جاء به، وهذا هو الكفر الصريح، فلا بد لهم من جواب عن هذا.

والجواب عنه أنه يمتنع أن يقوم عقلي يناقض هذا.

فتبين أن كل ما قام عليه دليل قطعي سمعي يمتنع أن يعارضه قطعي عقلي^(١).

وكذلك فصل ما أجمله في الجواب على شبهة التعارض بين الدليل العقلي والعقلي، فقال:

"... إن قوله: إذا تعارض النقل والعقل."

- إما أن يريد به القطعيين، فلا نسلم إمكان التعارض حينئذ.

(١) ينظر: درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٧٨ - ٨٠.

- وإما أن يريد به الظنين، فالمقدم هو الراجح مطلقاً.
 - وإما أن يريد به ما أحدهما قطعي، فالقطعي هو المقدم مطلقاً، وإذا قدر أن
 العقلي هو القطعي كان تقديمه لكونه قطعياً، لا لكونه عقلياً.
 فعلم أن تقديم العقلي مطلقاً خطأ، كما أن جعل جهة الترجيح كونه عقلياً خطأ
 ...^(١).

كما أجاب - رحمه الله - عن الشبهة التي قال بها الرازي ومن وافقه بقوله:
 "... لا نسلم انحصار القسمة فيما ذكرته من الأقسام الأربعة؛ إذ من الممكن أن
 يقال:

يقدم العقلي تارة والسمعي أخرى، فأيهما كان قطعياً قدم، وإن كانا جميعاً
 قطعيين، فيمتنع التعارض، وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدم.
 فدعوى المدعي: أنه لا بد من تقديم العقلي مطلقاً أو السمعي مطلقاً، أو الجمع
 بين النقيضين، أو رفع النقيضين - دعوى باطلة؛ بل هنا قسم ليس من هذه الأقسام،
 كما ذكرناه، بل هو الحق الذي لا ريب فيه....^(٢).
 ويمضي ابن تيمية في تتبع جميع مقدمات الشبهة التي بسببها قالوا بتقديم الدليل
 العقلي على النقل عند التعارض - والرد عليها. فيقول رحمه الله:
 "... قوله: "إن قدمنا النقل كان ذلك طعناً في أصله الذي هو العقل فيكون طعناً
 فيه" غير مسلم.

وذلك لأن قوله: "إن العقل أصل للنقل" إما أن يريد به: أنه أصل في ثبوته في
 نفس الأمر.

أو أصل في علمنا بصحته.
 والأول لا يقوله عاقل، فإن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو بغيره هو ثابت،
 سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره، إذ عدم العلم
 ليس علم بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها، فما أخبر به الصادق

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٦ - ٨٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٨٧.

المصدق ﷺ هو ثابت في نفس الأمر، سواء علمنا صدقه أو لم نعلمه. ومن أرسله الله - تعالى - إلى الناس فهو رسوله، سواء علم الناس أنه رسول أو لم يعلموا وما أخبر به فهو حق، وإن لم يصدقه الناس، وما أمر به عن الله فالله أمر به وإن لم يطعه الناس، فثبوت الرسالة في نفسها وثبوت صدق الرسول، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر: ليس موقوفاً على وجودنا، فضلاً عن أن يكون موقوفاً على عقولنا، أو على الأدلة التي نعلمها بعقولنا.

وهذا كما أن وجود الرب تعالى وما يستحقه من الأسماء والصفات ثابت في نفس الأمر، سواء علمناه أو لم نعلمه.

فتبين بذلك أن العقل ليس أصلاً لثبوت الشرع في نفسه، ولا معطياً له صفة لم تكن له، ولا مفيداً له صفة كمال، إذ العلم مطابق للمعلوم المستغني عن العلم، تابع له، ليس مؤثراً فيه.

فإن العلم نوعان: أحدهما العملي، وهو ما كان شرطاً في حصول المعلوم كتصور أحدنا لما يريد أن يفعله، فالمعلوم هنا متوقف على العلم به محتاج إليه.

والثاني: العلم الخبري النظري، وهو ما كان المعلوم غير مفتقر في وجوده إلى العلم به، كعلمنا بوحداية الله تعالى وأسمائه وصفاته وصدق رسله وبملائكته وكتبه وغير ذلك، فإن هذه المعلومات ثابتة سواء علمناها أو لم نعلمها، فهي مستغنية عن علمنا بها، والشرع مع العقل هو من هذا الباب، فإن الشرع المنزل من عند الله ثابت في نفسه، سواء علمناه بعقولنا، أو لم نعلمه، فهو مستغن في نفسه عن علمنا وعقلنا، ولكن نحن محتاجون إليه وإلى أن نعلمه بعقولنا؛ فإن العقل إذا علم ما هو عليه الشرع في نفسه صار عالماً به، وبما تضمنه من الأمور التي يحتاج إليها في دنياه وآخرته، وانتفع بعلمه به، وأعطاه ذلك صفة لم تكن له قبل ذلك، ولو لم يعلمه لكان جاهلاً ناقصاً.

وإما إن أراد أن العقل أصل في معرفتنا بالسمع ودليل لنا على صحته - وهذا هو الذي أراده - فيقال له: أتعني بالعقل هنا الغريزة التي فينا، أم العلوم التي استفدناها بتلك الغريزة؟.

أما الأول فلم ترده، ويمتنع أن تريده؛ لأن تلك الغريزة ليست علماً يتصور أن يعارض النقل، وهي شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة، وما كان شرطاً في الشيء

امتنع أن يكون منافياً له فالحياة والغريزة شرط في كل العلوم سمعيها وعقليها، فامتنع أن تكون منافية لها، وهي أيضاً شرط في الاعتقاد الحاصل بالاستدلال، وإن لم تكن علماً، فيمتنع أن تكون منافية له ومعارضة له.

وإن أردت بالعقل الذي هو دليل السمع وأصله المعرفة الحاصلة بالعقل؛ فيقال لك: من المعلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلاً للسمع ودليلاً على صحته، فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر، والعلم بصحة السمع غايته أن يتوقف على ما به يعلم صدق الرسول ﷺ.

وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول ﷺ بل ذلك يعلم بما يعلم به أن الله تعالى أرسله مثل إثبات الصانع، وتصديقه للرسول بالآيات وأمثال ذلك...^(١). وقد بسط ابن تيمية الرد على شبهة التعارض بين الدليل العقلي والنقلي في مواضع متفرقة من مؤلفاته^(٢).

والله أعلم.

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٨٧ - ٨٩.

(٢) يراجع على سبيل المثال لا الحصر:

درء تعارض العقل والنقل، ج ٥، ص ٢٩٥ وما بعدها.

مجموع الفتاوى ج ١٢، ص ٢١٢ - ٢١٣.

مجموع الفتاوى ج ١٦، ص ٤٦٣.

وهناك من علماء الإسلام من رد على بدعة المعتزلة والأشاعرة مثل ابن القيم؛ يراجع: مختصر

الصواعق المرسلة، ص ٧٤، ٨٣، ص ١٠٢.

المبحث السابع

خبر الأحاد وحجيته

وتحته تمهيد وأربعة مطالب:

- تمهيد: تعريفه.
- المطلب الأول: رأي المعتزلة في خبر الأحاد، وحكم الاحتجاج به في العقيدة.
- المطلب الثاني: رأي الأشعرية في خبر الأحاد، وحكم الاحتجاج به في العقيدة.
- المطلب الثالث: جوانب التأثير في الاحتجاج بخبر الأحاد.
- المطلب الرابع: النقد.

تمهيد تعريف خبر الآحاد

الخبر: لغة: النبأ، وجمعه أخبار.

واصطلاحاً: فيه ثلاثة أقوال، وهي:

- ١ - أنه مرادف للحديث؛ أي: معناهما واحد اصطلاحاً.
- ٢ - أنه مغاير له: فالحديث ماجاء عن النبي ﷺ، والخبر ماجاء عن غيره.
- ٣ - أنه أعم من الحديث: بمعنى أن الحديث ماجاء عن النبي ﷺ، والخبر ماجاء عنه، أو عن غيره^(١).

وينقسم الخبر باعتبار وصوله إلينا إلى قسمين:

- ١ - فإن كان له طرق بلا حصر عدد معين، فهو المتواتر.
 - ٢ - وإن كان له طرق محصورة بعدد معين فهو الآحاد.
- ولكل منهما أقسام.

تعريف الخبر المتواتر:

أ - لغة: هو اسم فاعل مشتق من التواتر، أي التتابع، تقول تواتر المطر، أي: تتابع نزوله.

ب - اصطلاحاً: ما رواه عدد كثير تحيل العادة تواطؤهم على الكذب. بمعنى أن الحديث، أو الخبر المتواتر هو الذي يرويه في كل طبقة من طبقات سنده رواة كثيرون يحكم العقل عادة باستحالة أن يكون أولئك الرواة قد اتفقوا على اختلاق هذا الخبر.

ويتضح من التعريف أن التواتر لا يتحقق في الخبر إلا بشروط أربعة، وهي:

(١) شرح نخبه الفكر في مصطلح أهل الأثر، ص ٣.

تيسير مصطلح الحديث، ص ١٥، ١٦.

أ - أن يرويه عدد كثير؛ وقد اختلف في أقل الكثرة على أقوال فقال بعضهم: خمسة. وقال قائلون: أقله عشرون تلقياً من قوله تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ﴾^(١).

وقال آخرون: أربعون تلقياً من قوله تعالى: ﴿حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢) وقد كانوا أربعين.

وقيل: أقله سبعون، تلقياً من قوله تعالى ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا﴾^(٣).

وقال آخرون: ثلاثمائة وثلاثة عشر وهو عدد المحاربين يوم بدر، إذ بهم استقر الدين وظهر.

وقال بعضهم عشرة أشخاص^(٤).

ب - أن توجد هذه الكثرة في جميع طبقات السند.

ج - أن تحيل العادة تواطؤهم على الكذب، كأن يكونوا من بلاد مختلفة وأجناس مختلفة، ومذاهب مختلفة، ونحو ذلك.

د - أن يكون مستند خبرهم الحس، كقولهم سمعنا، أو رأينا، أو لمسنا؛ أما إن كان مستند خبرهم العقل، كالقول بحدوث العالم مثلاً، فلا يسمى الخبر حينئذ متواتراً^(٥).

خبر الآحاد:

تعريفه:

لغة: الآحاد جمع أحد بمعنى الواحد؛ وخبر الواحد هو: ما يرويه شخص واحد.

اصطلاحاً: هو ما لم يجمع شروط المتواتر^(٦).

-
- (١) سورة الأنفال، الآية ٦٥.
 - (٢) سورة الأنفال، الآية ٦٤.
 - (٣) سورة الأعراف، الآية ١٥٥.
 - (٤) تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، ج ٢، ص ١٧٧؛ شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ص ٣؛ المنحول من تعليقات الأصول، ص ٢٤١.
 - (٥) تيسير مصطلح الحديث، ص ١٩، ٢٠.
 - (٦) نزهة النظر شرح نخبة الفكر، ص ٢٦.

وينقسم خبر الآحاد - بالنسبة إلى عدد طرقه - إلى أربعة أقسام.
ويقال لكل قسم منها خبر واحد^(١).

وتلك الأقسام هي:

١ - المشهور.

٢ - المستفيض.

٣ - العزيز.

٤ - الغريب.

وسأذكر تعريفاً لكل قسم منها.

١ - تعريف المشهور:

لغة: هو اسم مفعول من شهرت الأمر إذا أعلنته، وأظهرته، وسمي بذلك لظهوره.

اصطلاحاً: ما رواه ثلاثة فأكثر - في كل طبقة - ما لم يبلغ حد التواتر^(٢).

٢ - تعريف المستفيض:

لغة: اسم فاعل من "استفاض" مشتق من فاض الماء، وسمي بذلك لانتشاره.
اصطلاحاً: اختلف في تعريفه على ثلاثة أقوال، وهي:

١ - هو مرادف للمشهور.

٢ - هو أخص منه، لأنه يشترط في المستفيض أن يستوي طرفا اسناده، ولا يشترط ذلك في المشهور.

٣ - هو أعم منه أي عكس القول الثاني^(٣).

٣ - تعريف العزيز:

لغة: هو صفة مشبهة من "عزَّ، يعزُّ" بالكسر، أي قلَّ، ونذر، أو من عز يعز

(١) نزهة النظر شرح نخبة الفكر، ص ٦.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٥؛ تيسير مصطلح الحديث، ص ٢٣.

(٣) شرح نخبة الفكر، لابن حجر، ص ٥؛ تيسير مصطلح الحديث، ص ٢٣.

بالفتح أي قوي واشتد، وسمي بذلك: إما لقلة وجوده وندرته. وإما: لقوته بمجيئه من طريق آخر.

اصطلاحاً: أن لا يقل رواته عن اثنين في جميع طبقات السند بمعنى أن لا يوجد في طبقة من طبقات السند أقل من اثنين، أما إن وجد في بعض طبقات السند ثلاثة فأكثر فلا يضر، بشرط أن تبقى ولو طبقة واحدة فيها اثنان، لأن العبرة لأقل طبقة من طبقات السند^(١).

٢ - تعريف الغريب:

لغة: هو صفة مشبهة بمعنى المنفرد، أو البعيد عن أقاربه.

اصطلاحاً: هو ما ينفرد بروايته راوٍ واحد^(٢)؛ بمعنى أنه الحديث الذي يستقل بروايته شخص واحد، إما في كل طبقة من طبقات السند، أو في بعض طبقات السند ولو في طبقة واحدة، ولا تضر الزيادة عن واحد في باقي طبقات السند؛ لأن العبرة للأقل^(٣). والله أعلم.

(١) يراجع: شرح نخبة الفكر، ص ٥؛ نخبة الفكر مع شرحها نزهة النظر، ص ٢١ - ٢٤؛ تيسير مصطلح الحديث، ص ٢٦، ٢٧.

(٢) يراجع: شرح نخبة الفكر، ص ٥؛ نزهة النظر شرح نخبة الفكر، ص ٢٨؛ تيسير مصطلح الحديث، د. محمود الطحان، ص ٢٨، ٢٩.

(٣) يراجع: نزهة النظر شرح نخبة الفكر، ص ٢٨. شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، لابن حجر، ص ٦. تيسير مصطلح الحديث، د. محمود الطحان، ص ١٩ - ٣١.

المطلب الأول

رأي المعتزلة في حكم الاحتجاج بخبر الآحاد في العقيدة

ترى المعتزلة أن خبر الآحاد لا يقبل الاحتجاج به في جانب الاعتقادات، ولا يفيد العلم.

والمعتزلة لا تحتج بخبر الآحاد في العقائد لذاته؛ إلا إذا وافق دلالة العقول، أو كان العقل لا يمنع موجهه، فيقبل مدلوله لدلالة العقل عليه فحسب. وتفصيل مذهب المعتزلة في حكم الاحتجاج بخبر الآحاد المتعلق بمسألة عقديه على النحو التالي:

- إن كانت تلك المسألة مما يدل عليها العقل ويؤيدها، قبل الخبر واعتقد موجهه لمكان الدليل العقلي، وليس من أجل الخبر.

- وإن خالف الخبر الدليل العقلي لم يقبل موجهه؛ بل يجب تأويله حينئذ - إن قبل التأويل - وإلا أنكروه، وجزموا بأن النبي ﷺ لم يقله.

وترى المعتزلة أن خبر الآحاد المتضمن للعلم إن كان موافقا للعقل فيجوز أن يكون النبي - عليه الصلاة والسلام - قاله.

- وإن كان مخالفاً للعقل فإن أمكن تأويله بلا تعسف فيجوز أن يكون النبي قاله.

- وإن لم يمكن تأويله إلا بتعسف فيحكم بأن النبي لم يقله، وأنه كذب عليه وحينئذ يرده.

وترى المعتزلة أن العقل هو الطريق إلى العلم بما تضمنه الخبر فإن كان الخبر موافقاً لمقتضى العقل قبل وإن لم يكن موافقاً فمراد النبي ﷺ به خلاف ظاهره، فيحمل على المجاز حتى يوافق دليل العقل.

يقول القاضي عبد الجبار:

"... وأما ما لا يعلم كونه صدقاً ولا كذباً، فهو كأخبار الآحاد وما هذا سبيله

يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه، فأما قبوله فيما طريقه الاعتقادات فلا..."^(١).

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٧٦٩.

وقال أبو الحسين البصري:

"... قال أكثر الناس: إنه لا يقتضي العلم..."^(١).

وقال - أيضاً:

"... اعلم أن الرواية إما تتضمن شرعاً عن النبي ﷺ، أو لا تتضمن ذلك.

والأول: إما أن نكون تعبدنا فيه بالعلم فلا نقبل فيه خبر الواحد.

أو لم نتعبد فيه بالعلم؛ بل بالعمل فيقبل فيه خبر الواحد إذا تكاملت شرائطه..."^(٢).

وقال القاضي عبد الجبار:

"... وههنا أصل آخر، وهو أن ما هذا سبيله من الأخبار فإنه يجب أن ينظر فيه، فإن كان مما طريقه العمل، عمل به إذا أورد بشرائطه، وإن كان مما طريقه الاعتقادات ينظر، فإن كان موافقاً لحجج العقول قبل واعتقد موجه، لا لمكانه؛ بل للحجة العقلية.

- وإن لم يكن موافقاً لها، فإن الواجب أن يرد، ويحكم بأن النبي لم يقله؛ وإن قاله فإنما قاله على طريق الحكاية عن غيره، هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بتعسف، فأما إذا احتمله فالواجب أن يتأول، وتفصيل هذه الجملة موضعه أصول الفقه..."^(٣).

وقد طبق هذا المنهج عندما تحدث عن رؤية الله - عز وجل - حيث قال عن حديث الرؤية:

"... إن صح هذا الخبر وسلم، فأكبر ما فيه أن يكون خبراً من أخبار الآحاد، وخبر الواحد مما لا يقتضي العلم ومسألتنا طريقها القطع والثبت..."^(٤).

وكذلك عقب على الحديث الذي رواه الإمام أحمد بسنده عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال: "إذا دخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار قال يقول الله تبارك

(١) المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ٥٦٦.

(٢) المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ٥٧٠.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٧٧٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

وتعالى من كان في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان فأخرجوه، قال: فيخرجون قد امتحشوا وعادوا فحما فيلقون في نهر يقال له نهر الحياة فينبتون فيه كما تنبت الحبة في حميل السيل، فقال رسول الله ﷺ ألم تروا أنها تنبت صفراء ملتوية...^(١).

قال القاضي عبد الجبار:

"... وجوابنا أن هذا الخبر لم تثبت صحته، ولو صح فإنه منقول بطريق الآحاد، وخبر الواحد مما لا يوجب القطع، ومسألتنا طريقها العلم، فلا يمكن الاحتجاج به..."^(٢).

ويقول أبو الحسين البصري:

"... وأما الأخبار التي لا يعلم صدقها ولا كذبها، فهي أخبار الآحاد التي لا يقترن بها ما يمنع من صحتها.

وهي ضربان:

— منها ما تتضمن عملاً...،...،...

— وأما المتضمنة للعلم، فمنها ما يوافق مقتضى العقل، ومنها ما لا يوافقه.

فالأول: يجوز أن يكون النبي ﷺ قاله.

والثاني: إن أمكن تأويله من غير تعسف، يجوز أن يكون قاله.

— وإن لم يمكن تأويله إلا بتعسف: لم يجوز أن يكون قاله على ذلك الحد. وإنما

يجوز أن يكون قاله مع زيادة أو نقصان أو حكاية عن الغير...^(٣).

ويقول أبو الحسين البصري:

"... إن العقل طريقنا إلى العلم بما تضمنه الخبر. وإن كان ظاهر الخبر بخلاف

مقتضى العقل، فمراد النبي - عليه السلام - به خلاف ظاهره. فإذا شافه به الواحد،

فقد تعبد أن يتأوله، ويحمله على المجاز، حتى يوافق دليل العقل. وليس يجب أن يتعبد

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده، ج ٣، ص ٥٦.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٧٢، ثم يراجع: ص ٦٩٠.

(٣) المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ٥٤٩ - ٥٥٠.

غيره بذلك الخبر، إلا أن يروي له. فيلزمه أن يعلم أن النبي - عليه السلام - إن كان
 قاله، فمراده انجاز الموافق لدليل العقل، وأنه لم يرد ظاهره وهذا ليس بموقوف على أن
 يعلم أن النبي - عليه السلام - قاله، فيلزم أن يجعل له طريق إلى العلم بأن النبي عليه
 السلام قاله...^(١).

(١) المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٠٢٨.

المطلب الثاني

رأي الأشعرية في حكم الاحتجاج بخبر الآحاد في العقيدة

إذا رجعنا إلى مصادر المذهب الأشعري نجد أنهم اختلفوا في حكم الاحتجاج بخبر الواحد على قولين:

الأول: أنه لا يوجب العلم؛ ولكن يوجب العمل، وقد ذهب إلى هذا القول القاضي أبوبكر الباقلاني، وعبد القاهر البغدادي، والجويني، وأبو حامد الغزالي، والرازي، وهو أحد قولي عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (٧٠٨هـ - ٧٥٦هـ).

القول الثاني: أنه إذا احتفت به القرائن فإنه يفيد العلم، وقد ذهب إلى هذا القول: إمام الحرمين الجويني - في أحد قوليهِ - والإيجي في أحد قوليهِ، وسعد الدين التفتازاني.

القول الأول:

قال القاضي أبوبكر الباقلاني:

"... إن الفقهاء والمتكلمين قد تواضعوا على تسمية كل خبر قصر عن إيجاب العلم بأنه خبر واحد، وسواء عندهم رواه الواحد، أو الجماعة التي تزيد على الواحد. وهذا الخبر لا يوجب العلم على ما وصفناه أولاً؛ ولكن يوجب العمل إذا كان ناقله عدلاً ولم يعارضه ما هو أقوى منه على حد ما نذهب إليه مما ليس هذا موضع ذكره..."^(١).

وقال عبد القاهر البغدادي:

"... وأخبار الآحاد متى صح إسنادها وكانت متونها غير مستحيلة في العقل كانت موجبة للعمل بها دون العلم..."^(٢).

وقال الجويني:

"... ذهبت الحشوية من الحنابلة، وكتبة الحديث إلى أن خبر الواحد العدل

(١) التمهيد، ص ٣٨٦.

(٢) أصول الدين، ص ١٢، ثم راجع: ص ٢٠٤.

يوجب العلم، وهذا خزي لا يخفى مدركه على ذي لب...^(١).
ويرى إمام الحرمين في كتابيه الشامل والبرهان أن تلقي الأمة للخبر بالقبول لا يعد
قرينة توجب القطع بصحته، وبالتالي فإنه لا يعتبره مفيداً للعلم.
قال:

"... إن الأمة لو اجتمعت على العمل بخبر من أخبار الآحاد فإجماعهم على
العمل به لا يوجب القطع بصحته..."^(٢).
ويقول:

"... والصحيح في ذلك طريقة القاضي، فإن الحديث وإن رواه الأئبات، ونقله
الثقات فلم يجمع أهل الصنعة على صحته على معنى أنه منقول عن الرسول ﷺ
قطعاً..."^(٣).

ويذهب في كتابه البرهان إلى عدم الاحتجاج بخبر الآحاد مطلقاً في الأمور
القطعية، ومنها العقائد، حتى ولو كان الحكم مما يجوزه العقل.
يؤكد ذلك رفضه الاحتجاج على حجية الإجماع بحديث "لا تجتمع أمتي على
ضلالة"^(٤)؛ لأنه من أخبار الآحاد فلا يحتج به في القطعيات.

(١) البرهان، ج ١، ص ٦٠٦.

(٢) الشامل في أصول الدين، ص ٥٥٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٥٧ - ٥٥٨.

(٤) رواه ابن ماجه (كتاب الفتن: باب السواد الأعظم) ج ٢، ص ١٣٠٣، حديث رقم ٣٩٥٠.

وقد رواه ابن ماجه بهذا اللفظ:

عن أنس بن مالك قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول:

"إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم".

وقد ضعفه الشيخ محمد ناصر الدين الألباني - حفظه الله -؛ حيث قال:

"... ضعيف جداً: دون الجملة الأولى فهي صحيحة".

ضعيف سنن ابن ماجه، ص ٣٢١ ح ٧٨٨ - ٤٠٢١؛ ثم يراجع: مشكاة المصابيح - تحقيق

الألباني، ج ١، ص ٦١، ٦٢. ح (١٧٣ و ١٧٤)؛ سلسلة الأحاديث الضعيفة ح ٢٨٩٦.

وبهذا يظهر جهل المعتزلة بالحديث، وعلومه؛ فهذا الحديث لا يقبل لضعفه؛ لا، لأنه خبر آحاد؛

وإن كان دليل الإجماع يستمد من أدلة أخرى؛ وليس من هذا الحديث.

قال: "... فلست أرى للتمسك بذلك وجهاً؛ لأنه من أخبار الآحاد، فلا يجوز التعلق بها في القطعيات، وقد تكرر هذا مراراً..."^(١).
مع أنه يقول بحجية الإجماع؛ إلا أنه يرفض إثبات تلك الحجية بخبر الآحاد.
ويرتضي ما قرره القاضي أبوبكر الباقلاني من أن تلقي الأمة للخبر بالقبول لا يعتبر قرينة موجبة لصدقه.

قال:

"... قال القاضي: لا يحكم بصدقه، وإن تلقوه بالقبول قولاً وقطعاً، فإن تصحيح الأئمة للخبر مجرى على حكم الظاهر فإذا استجمع خبر من ظاهره عدالة الراوي وثبوت الثقة به وغيرهما مما يرعاه المحدثون، فإنهم يطلقون فيه الصحة، ولا وجه إذا للقطع بالصدق والحالة هذه..."^(٢).

ونتيجة لذلك فهو يرى أنه لا يحتج بخبر الآحاد في إثبات العقائد التي تخالف الدليل العقلي عنده، وإن كان يحتج به في باب العمل بالأحكام.
وقد ترتب على قول إمام الحرمين بأن خبر الآحاد لا يفيد العلم بنفسه عدم احتجاجة بأخبار الآحاد في مسائل العقيدة التي يزعم أنها مخالفة للعقل؛ لأنها لا تفيد العلم.

ولهذا نجده في باب الصفات الخبرية يرد على من يسميهم الحشوية، وينفي تلك الصفات ثم يعرض عن الأحاديث الواردة بشأنها؛ بحجة أنها أخبار آحاد لا تفيد العلم، ولا يثبت بها عقيدة.

قال:

"... وأما الأحاديث التي يتمسكون بها، فأحاد لا تفضي إلى العلم، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغاً، لكننا نؤمى إلى تأويل ما دوّن منها في الصحاح، فمنها حديث النزول..."^(٣).

(١) البرهان، ج ١، ص ٦٧٨.

(٢) البرهان، ج ١، ص ٥٨٥.

(٣) الارشاد، ص ١٦١.

وكذلك يرى في كتابه الشامل أنه لا يلزمه تأويل كل أحاديث الآحاد، ولكنه يتبرع بتأويل أحاديث الصفات تسامحاً على حد قوله.
قال:

"... وليس يتحتم علينا أن نتأول كل حديث مختلف، كيف وقد بينا أن ما يصح في الصحاح من الآحاد لا يلزم تأويله، إلا أن نخوض فيه مسامحين، فإنه إنما يجب تأويل ما لو كان نصاً لأوجب العلم..."^(١).
وبعد أن ذكر حديث النزول قال:

"... وقد قدمنا أن أخبار الآحاد لا يجب انقضاؤها في القطعيات..."^(٢).
ولم يكن رفضه للاحتجاج بحديث الآحاد في باب الصفات فقط، بل سلك هذا المنهج في مسائل أخرى من مسائل العقيدة، ففي مقام رده على أهل السنة والجماعة الذين يرون أن العمل داخل في مسمى الإيمان وجزء منه - ذكر بعضاً من حججهم، ثم بين أن الحديث الذي يستدلون به هو من قبيل خبر الآحاد، وكأنه يقول إن ذلك الحديث لا يحتج به في مسائل العقيدة.
قال:

"... وربما يستدلون بما روي عن النبي ﷺ: الإيمان بضع وتسعون خصلة، أولها شهادة أن لا إله إلا الله، وآخرها إمطة الأذى عن الطريق..."^(٣)،...، وأما الحديث فهو من الآحاد، ثم هو مؤول والعرب تسمي الشيء باسم الشيء إذا دل عليه، أو كان منه بسبب..."^(٤).

(١) الشامل في أصول الدين، ص ٥٦١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٥٧.

(٣) الارشاد، ص ٣٩٨ - ٣٩٩.

(٤) روى البخاري بسنده، عن أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ، قال: "الإيمان بضع وستون شعبة، والحياء شعبة من الإيمان".

صحيح البخاري (كتاب الإيمان، باب: أمور الإيمان) فتح الباري، شرح صحيح البخاري، ج ١، ص ٥١.

وفي مقام الرد على الشيعة الإمامية الإثنا عشرية الذين زعموا أن النبي ﷺ نص على إمامة علي بن أبي طالب مستدلين بقوله ﷺ: "أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم ومن كنت مولاه فعلي مولاه" (١).
وجدناه يقول:

"... ومن الإمامية من استشعر الحزبي وأيس من إدعاء النص القاطع الذي لا يحتمل التأويل، وتشبث بأخبار نقلها آحاد غير أثبات منها ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: "أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، ومن كنت مولاه فعلي مولاه".
قلنا: هذا من أخبار الآحاد، ثم هو منكر؛ للإحتمالات، إذ المولى من الأسماء المشتركة... (٢).

ونستخلص - مما سبق - أن إمام الحرمين في كتابيه الإرشاد والشامل لا يحتج بخبر الآحاد في إثبات العقائد المخالفة للعقل - على حد زعمه - بناء على أصله أن خبر

= روى مسلم بسنده عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: "الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان صحيح مسلم (كتاب الإيمان، باب: بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها، وأدناها، وفضيلة الحياء).

صحيح مسلم بشرح النووي (كتاب الإيمان: باب بيان عدد شعب الإيمان) ج ٢، ص ٦.
وبهذا يعرف أن رواية (بضع وتسعون) التي أوردها الجويني غير معروفة ١١.
(١) روى ابن ماجه في سننه عن البراء بن عازب أن النبي ﷺ قال: "ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟" قالوا: بلى، قال: ألست أولى بكل مؤمن من نفسه؟ قالوا: بلى. قال: "فهذا ولي من أنا مولاه. اللهم وال من ولاه، اللهم عاد من عاداه..."

ستن ابن ماجه، (المقدمة، باب في فضائل أصحاب رسول الله، فضل علي بن أبي طالب)، ج ١، ص ٤١. وفي الزوائد اسناده ضعيف.

وروى ابن ماجه حديثاً آخر عن سعد بن أبي وقاص قال:، سمعت رسول الله ﷺ يقول: "من كنت مولاه فعلي مولاه" ج ١، ص ٤٥.

وروى الترمذي بسنده عن أبي سريجه أو زيد بن أرقم عن النبي ﷺ قال: "من كنت مولاه فعلي مولاه" قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح.

صحيح الترمذي بشرح ابن العربي (أبواب المناقب، مناقب علي بن أبي طالب)، ج ١٣، ص ١٦٥.

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ٤٢١، ٤٢٢.

الآحاد لا يفيد العلم بنفسه؛ ثم لمخالفته لمدلول العقل على حد قوله.
أما إذا كان مضمون الحديث ليس مستحيلاً عقلاً فلا يقطع بمضمونه ولكن يقبل
دلالة على سبيل غلبة الظن.
قال:

"... وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة، ولم يكن مضمونها مستحيلاً في
العقل، وثبتت أصولها قطعاً، ولكن طريق التأويل يحول فيها، فلا سبيل إلى القطع، ولكن
المتدين يغلب على ظنه ثبوت ما دل الدليل السمعي على ثبوته؛ وإن لم يكن
قاطعاً..."^(١).

أما إذا كان مضمون الحديث مخالفاً لقضية العقل، فإن إمام الحرمين يرده، بحجة
أن الشرع لا يخالف العقل.
وهنا يقول:

"... وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفاً لقضية العقل فهو مردود قطعاً؛
فإن الشرع لا يخالف العقل، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع، ولا خفاء
به..."^(٢).

ويرى أبو حامد الغزالي أن خبر الواحد لا يفيد العلم، ولا يحتج به في إثبات
العقائد.
قال:

"... خبر الواحد لا يفيد العلم، وهو معلوم بالضرورة، فإننا لا نصدق بكل ما
نسمع، ولو صدقنا وقدرنا تعارض خبرين فكيف نصدق بالضدين، وما حكي عن المحدثين
من أن ذلك يوجب العلم فلعلهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل؛ إذ يسمى الظن
علماً..."^(٣).

(١) الإرشاد، ص ٣٥٩.

(٢) الإرشاد، ص ٣٦٠.

(٣) المستصفى من علم الأصول، ج ١، ص ١٤٥.

ويقول:

"وذهب بعض المحدثين أنه - أي خبر الواحد - يفيد العلم، وهذا محال..."^(١).

ويصرح الرازي بأن خبر الواحد لا يفيد العلم في العقائد لأنه ظني الثبوت.

قال:

"... أما التمسك بخبر الواحد في معرفة الله - تعالى - فغير جائز؛ ويدل عليه

وجوه:

الأول: أن أخبار الآحاد مظنونة. فلا يجوز التمسك بها في معرفة الله - تعالى -

وصفاته؛ وإنما قلنا: إنها مظنونة وذلك لأننا أجمعنا على أن الرواة ليسوا معصومين..."^(٢).

ويقول:

"... واعلم أن هذا الباب كثير الكلام، إلا أن القدر الذي أوردناه كاف في بيان

أنه لا يجوز التمسك في أصول الدين بأخبار الآحاد..."^(٣).

وذهب الإيجي - في أحد قوليهِ - إلى أن خبر الآحاد لا يفيد العلم؛ لأنه لا يخرج

عن كونه ظنياً^(٤)، ولما كان خبر الآحاد ظنياً، فإنه لا يعارض القواطع^(٥).

القول الثاني من أقوال الأشاعرة:

هو أن خبر الآحاد إذا احتفت به القرائن فإنه يفيد العلم، وقد ذهب إلى هذا

القول الجويني في أحد قوليهِ، واختاره الإيجي في أحد قوليهِ، وهو قول سعد الدين

التفتازاني.

وإليك أقوالهم:

يرى إمام الحرمين أن الخبر إذا احتفت به القرائن ومنها تلقي الأمة له بالقبول -

فإنه يفيد العلم؛ لا بنفسه؛ ولكن بمقتضى القرائن التي احتفت به.

(١) المنحول من تعليقات الأصول، ص ٢٥٢.

(٢) أساس التقديس، ص ٢١٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(٤) المواقف في علم الكلام، ص ٢٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣١.

قال الجويني:

"... كل خبر لم يبلغ مبلغ التواتر فلا يفيد علماً بنفسه، إلا أن يقتزن به ما يوجب تصديقه مثل: أن يوافق دليلاً عقلياً، أو تؤيده معجزة، أو قول مؤيد بمعجزة تصدقه، وكذلك إذا تلقت الأمة خبراً بالقبول وأجمعوا على صدقه، فنعلم صدقه. فإن فقد ما ذكرناه - ولم يكن الخبر متواتراً - فهو المسمى خبر الواحد في اصطلاح المتكلمين، وإن نقله جمع..."^(١).

وكذلك يذهب إمام الحرمين الجويني - في كتابه البرهان - إلى أن خبر الواحد إذا احتفت به القرائن فإنه يفيد العلم.

قال: "... لا يتوقف حصول العلم بصدق المخبرين على حد محدود، وعد معدود، ولكن إذا أثبتت قرائن الصدق ثبت العلم به، فإذا وجدنا رجلاً مرموقاً عظيم الشأن، معروفاً بالمحافظة على رعاية المروءات حاسراً رأسه، شاقاً جيبه، حافياً، وهو يصيح بالثبور والويل، ويذكر أنه أصيب بوالده أو ولده، وشهدت الجنازة، ورئي الغسال مشمراً يدخل ويخرج: فهذه القرائن وأمثالها، إذا اقترنت بأخباره تضمنت العلم بصدقه، مع القطع بأنه لم يطرأ عليه خبل وجنة..."^(٢).

قال الإيجي:

"... إنه يفيد العلم عند إنضمام القرائن فقط - وهو المختار،،

ففي المختار دعوتان:

- إحداهما: أنه يفيد العلم عند القرائن.

- وثانيهما: أنه لا يفيد بدون القرائن..."^(٣).

وذكر سعد الدين التفتازاني الخلاف في خبر الواحد، ثم تردد قوله فيه: فبين أن الأكثرين قد ذهبوا إلى أنه لا يفيد العلم لا بقريئة، ولا بغير قريئة. ثم عاد فرجح أنه إذا احتفت به القرائن، فإنه يفيد العلم.

(١) الإرشاد، ص ٤١٦، ٤١٧.

(٢) البرهان، ج ١، ص ٥٧٦.

(٣) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، ج ٢، ص ٥٥ - ٥٦.

قال:

"... قد اختلف في خير الواحد العدل، هل يفيد العلم، أو لا؛ والمختار أنه يفيد العلم بانضمام القرائن، وعنى بها الزائدة على ما لا ينفك التعريف عنه عادة،....،....
فهاهنا مقامان:

- أحدهما: أنه لا يحصل العلم به بغير قرينة،،، ...

- الثاني: حصول العلم فيه بالقرائن، ولنا فيه أنه لو أخبر ملك بموت ولد مشرف على الموت، وانضم إليه القرائن من صراخ وجنازة، وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة دون موت مثله،،....،.... فإننا نقطع بصحة ذلك الخبر، ونعلم به موت الولد نجد ذلك من أنفسنا وجدانا ضرورياً لا يتطرق إليه الشك.

واعترض عليه بأن العلم ثمة لا يحصل بالخبر؛ بل بالقرائن كالعلم بجعل الخجل، ووجل الوجل، وارتضاع الطفل اللبن من الثدي ونحوها.

والجواب: أنه حصل بالخبر بضميمة القرائن؛ إذ لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر...^(١).

هذا هو القول الثاني من أقوال الأشاعرة في خير الآحاد وهو أنه يفيد العلم بالقرائن.

ولكن عند التأمل ومراجعة كتب العقائد الأشعرية يتبين أن الخلاف لفظي وأن كلا الطائفتين لا تقبل أحاديث الآحاد في إثبات العقائد.

فإن قيد الجويني إفادة حديث الآحاد العلم بتلقي الأمة له بالقبول والإجماع على صدقه مما يتعذر وجوده فكان خلافهم - إذن - لفظياً.

ثم إنا لم نجد في كتبهم عقائد أثبتوها بشيء من أحاديث الآحاد؛ والله أعلم.

(١) حاشية سعد الدين التفتازاني على شرح العضد للمنتهى - مختصر ابن الحاجب، ج ٢، ص ٥٥

المطلب الثالث

جوانب التأثير في حكم الاحتجاج بخبر الآحاد في العقيدة

بعد أن أوردنا أقوال المعتزلة والأشاعرة في المطلبين السابقين نشير هنا إلى مدى تأثير المعتزلة في الأشاعرة.

أولاً: المعتزلة:

ترى المعتزلة أن خبر الآحاد لا يقبل الاحتجاج به في جانب الإعتقادات، ولا يفيد العلم.

قال القاضي عبد الجبار:

"... وأما ما لا يعلم كونه صدقاً ولا كذباً، فهو كأخبار الآحاد وما هذا سبيله يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه فأما قبوله فيما طريقه الإعتقادات فلا..."^(١).

وقال أبو الحسين البصري:

"... قال أكثر الناس: إنه لا يقتضي العلم..."^(٢).

وقال - أيضاً -:

"... اعلم أن الرواية إما تتضمن شرعاً عن النبي ﷺ أو لا تتضمن ذلك.

- والأول: إما أن نكون تعبدنا فيه بالعلم فلا نقبل فيه خبر الواحد.

أو لم نتعبد فيه بالعلم؛ بل بالعمل فيقبل فيه خبر الواحد إذا تكاملت شرائطه..."^(٣).

ثانياً: الأشاعرة:

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة عندما قرروا أن خبر الواحد إذا ورد بشرائطه فإنه يجوز العمل به، والتعبد به في جانب العبادات.

أما في جانب الاعتقادات فلا يقبل الاحتجاج به، ولا يفيد العلم.

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٧٦٩.

(٢) المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ٥٦٦.

(٣) المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ٥٧٠.

قال القاضي أبوبكر الباقلاني:

"... إن الفقهاء والمتكلمين قد تواضعوا على تسمية كل خبر قصر عن إيجاب العلم بأنه خبر واحد، وسواء عندهم رواه الواحد، أو الجماعة التي تزيد على الواحد. وهذا الخبر لا يوجب العلم على ما وصفناه أولاً؛ ولكن يوجب العمل إذا كان ناقله عدلاً ولم يعارضه ما هو أقوى منه على حد ما نذهب إليه مما ليس هذا موضع ذكره..."^(١).

وقال عبد القاهر البغدادي:

"... وأخبار الآحاد متى صح إسنادها وكانت متونها غير مستحيلة في العقل كانت موجبة للعمل بها دون العلم..."^(٢).

ويقول أيضاً:

"... أخبار الآحاد توجب العمل بها دون العلم بشروط، منها: اتصال الإسناد، ومنها عدالة الرواة، ومنها جواز صحة متن الخبر من طريق العقل من غير استحالة..."^(٣).

وقال الجويني:

"... ذهبت الحشوية من الخنابلة، وكتبة الحديث إلى أن خبر الواحد العدل يوجب العلم، وهذا خزي لا يخفى مدركه على ذي لب..."^(٤).

وقال الجويني - أيضاً :

"... وأما الأحاديث التي يتمسكون بها، فأحاد لا تفضي إلى العلم، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغاً، لكننا نوميء إلى تأويل ما دون منها في الصحاح، فمنها حديث النزول..."^(٥).

ونتيجة لذلك فهو يرى: أنه لا يحتج بخبر الآحاد في إثبات العقائد التي تخالف

(١) التمهيد، ص ٣٨٦.

(٢) أصول الدين، ص ١٢.

(٣) أصول الدين، ص ٢٠٤.

(٤) البرهان، ج ١، ص ٦٠٦.

(٥) الارشاد، ص ١٦١.

الدليل العقلي - عنده - وإن كان يحتاج به في باب العمل بالأحكام.

وقال أبو حامد الغزالي:

"... خبر الواحد لا يفيد العلم، وهو معلوم بالضرورة، فإننا لا نصدق بكل ما نسمع، ولو صدقنا وقدرنا تعارض خبرين فكيف نصدق بالضدين، وما حكى عن المحدثين من أن ذلك يوجب العلم فلعلهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل؛ إذ يسمى الظن علماً..."(١).

ويقول:

"وذهب بعض المحدثين أنه - أي خبر الواحد - يفيد العلم، وهذا محال..."(٢).

وقال الرازي:

"... أما التمسك بخبر الواحد في معرفة الله - تعالى - فغير جائز، وبدل عليه

وجوه:

- الأول: أن أخبار الآحاد مظنونة. فلا يجوز التمسك بها في معرفة الله - تعالى

- وصفاته؛ وإنما قلنا: إنها مظنونة وذلك لأننا أجمعنا على أن الرواة ليسوا معصومين..."(٣).

ويعضي الإيجي في نفس الاتجاه متأثراً بالمعتزلة ومتبعاً أثر من سبقه من الأشاعرة حيث يذهب إلى أن خبر الآحاد لا يخرج عن كونه ظنياً^(٤)؛ وبالتالي فلا يجوز أن يعارض القواطع^(٥) العقلية.

وإن كان في بعض كتبه اختار قولاً آخر، وهو أنه يفيد العلم عند انضمام

القرائن.

(١) المستصفى من علم الأصول، ج ١، ص ١٤٥.

(٢) المنحول من تعليقات الأصول، ص ٢٥٢.

(٣) أساس التقديس، ص ٢١٥.

ثم راجع: المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(٤) المواقف في علم الكلام، ص ٢٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣١.

قال:

"... إنه يفيد العلم عند انضمام القرائن فقط - وهو المختار،....،....

ففي المختار دعوتان:

- إحداهما: إنه يفيد العلم عند القرائن.

- وثانيهما: أنه لا يفيد بدون القرائن..."^(١).

وأما سعد الدين التفتازاني فقد ذكر الخلاف في خبر الواحد ثم تردد قوله فيه

فبين أن الأكثرين قد ذهبوا إلى أنه لا يفيد العلم لا بقرينة، ولا بغير قرينة.

ثم عاد فرجح أنه إذا احتفت به القرائن، فإنه يفيد العلم.

قال:

"... قد اختلف في خبر الواحد العدل، هل يفيد العلم أو لا؛ والمختار أنه يفيد

العلم بانضمام القرائن،،....،.... فههنا مقامان:

- أحدهما: أنه لا يحصل العلم به بغير قرينة، ...

- الثاني: حصول العلم فيه بالقرائن، ...، ...، ..." ^(٢).

وهكذا يتجلى لنا أن بعض الأشاعرة قد تأثر بمذهب المعتزلة - في عدم

الإحتجاج بأخبار الآحاد في العقيدة ثم ذهبوا إلى أنها لا تفيد العلم في المسائل القطعية

لكونها ظنية.

وقد ترتب على ذلك عدم الإحتجاج بأخبار الآحاد في مسائل الاعتقاد التي

زعموا أنها مخالفة للعقل، ثم ردوا كثيراً من العقائد بحجة أن أدلتها من قبيل أخبار الآحاد

التي لا تفيد العلم ولا يحتج بها في المسائل القطعية.

(١) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، ج ٢، ص ٥٥ - ٥٦.

(٢) حاشية سعد الدين التفتازاني على شرح العضد للمتهى - مختصر ابن الحاجب، ج ٢، ص ٥٥

المطلب الرابع

النقد

رأينا - فيما سبق - أن المعتزلة وبعض الأشاعرة قد ذهبوا إلى رد خبر الآحاد، وعدم الاحتجاج به في العقائد، وزعموا أنه لا يفيد العلم ولا تثبت به عقيدة؛ لأنه ظني الثبوت، فلا يحتج بالظني على القطعي، "... فسدوا على القلوب معرفة الرب تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله من جهة الرسول وأحالوا الناس على قضايا وهمية، ومقدمات خيالية، سموها قواطع عقلية، وبراهين يقينية^(١) وهي في التحقيق ﴿كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾^(٢).

وقد ذهب أهل السنة والجماعة إلى أن الحديث إذا ثبتت صحته برواية الثقات، ووصل إلينا بطريق صحيح، فإنه يجب الإيمان به، وتصديقه، سواء كان خبراً متواتراً أو آحاداً، وأنه يوجب العلم اليقيني، وتثبت به العقائد، وهذا هو مذهب علماء السلف، وأهل الحديث، أخذاً من أمر الله تعالى للمؤمنين بقوله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾^(٣).

وقوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾^(٤).

قال ابن حجر - رحمه الله -:

"... وقد شاع فاشياً عمل الصحابة والتابعين بخبر الواحد من غير تكثير فاقتضى الاتفاق منهم على القبول..."^(٥).

وقال ابن أبي العز الحنفي:

(١) شرح العقيدة الطحاوية، ص ٣٩٨.

(٢) سورة النور، الآية، ٣٩.

(٣) سورة الأحزاب، الآية ٣٦.

(٤) سورة آل عمران، الآية ٣٢.

(٥) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ٢٣٤.

"... وخبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول، عملاً به وتصديقاً له - يفيد العلم اليقيني عند جماهير الأمة، وهو أحد قسمي المتواتر. ولم يكن بين سلف الأمة في ذلك نزاع..."^(١).

وسأل رجل الإمام الشافعي - رحمه الله - عن مسألة، فقال: قضى فيها رسول الله ﷺ كذا وكذا،

- فقال رجل للشافعي: ما تقول أنت؟.

- فقال: سبحان الله! تراني في كنيسة! تراني في بيعة! تراني على وسطي زنار؟! أقول لك: قضى رسول الله ﷺ وأنت تقول ما تقول أنت؟!^(٢).

وقال الشافعي - أيضاً - : "... متى رويت عن رسول الله ﷺ حديثاً صحيحاً فلم آخذ به فأشهدكم أن عقلي قد ذهب..."^(٣).

فلم يفرق بين خبر الواحد والخبر المتواتر، ولم يفرق بين ما كان أخباراً بعقيدة، وما كان أخباراً بأمر عملي، فالأساس الذي يقوم عليه الأمر هو صحة الحديث. وقد ذهب أهل السنة والجماعة إلى أن خبر الآحاد إذا صح، وتلقته الأمة بالقبول^(٤) فإنه يفيد العلم، ويثبت به عقيدة وهذا هو رأي جمهور العلماء من أتباع المذاهب الأربعة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية:

"... وخبر الواحد المتلقى بالقبول يوجب العلم عند جمهور العلماء من أصحاب أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، وهو قول أكثر أصحاب الأشعري كالإسفرائيني وابن فورك..."^(٥).

(١) شرح العقيدة الطحاوية، ص ٣٩٩ - ٤٠٠.

(٢) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، ص ٤٩٩.

شرح العقيدة الطحاوية، ص ٣٩٩.

(٣) مختصر الصواعق المرسلة، ص ٤٥٠.

(٤) مثل الأحاديث التي وردت في صحيح البخاري ومسلم؛ فإن الأمة قد تلقتها بالقبول، وحكمت بصحتها.

(٥) مجموع الفتاوى، ج ١٨، ص ٤١.

ويؤكد هذا المعنى في مقام آخر بقوله:

"... وأيضاً فالخير الذي تلقاه الأئمة بالقبول تصديقاً له، أو عملاً بموجبه يفيد العلم عند جماهير الخلف والسلف..."^(١).

وقد وضع شيخ الإسلام أن السبب الذي جعل خبر الآحاد الذي تلقته الأمة بالقبول يفيد العلم هو: إجماع أهل الحديث على الحكم بصدقه، وإجماعهم معصوم على الخطأ شأنهم في ذلك شأن إجماع الفقهاء على الأحكام في وجوب قبول ما يجمعون عليه. قال:

"... فإنه "أي خبر الواحد الذي تلقته الأمة بالقبول" وإن كان في نفسه لا يفيد إلا الظن؛ لكن لما اقترن به إجماع أهل العلم بالحديث على تلقيه بالتصديق كان بمنزلة إجماع أهل العلم بالفقه على حكم مستندي في ذلك إلى ظاهر، أو قياس أو خبر واحد؛ فإن ذلك الحكم يصير قطعياً عند الجمهور وإن كان بدون الإجماع ليس بقطعي؛ لأن الإجماع معصوم، فأهل العلم بالأحكام الشرعية لا يجمعون على تحليل حرام، ولا تحريم حلال كذلك أهل العلم بالحديث لا يجمعون على التصديق بكذب ولا التكذيب بصدق. وتارة يكون علم أحدهم لقرائن تحتف بالأخبار توجب لهم العلم، ومن علم ما علموه حصل له من العلم ما حصل لهم..."^(٢).

وقال ابن القيم:

"... ومن هذا إخبار الصحابة بعضهم بعضاً فإنهم كانوا يجزمون بما يحدث به أحدهم عن رسول الله ﷺ ولم يقل أحد منهم لمن حدثه عن رسول الله ﷺ خبر واحد لا يفيد العلم حتى يتواتر،،، ولم يكن أحد من الصحابة ولا أهل الإسلام بعدهم يشكون فيما يخبر به أبو بكر الصديق عن رسول الله ﷺ ولا عمر، ولا عثمان، ولا علي، ولا عبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وعبادة بن الصامت وعبد الله بن عمر وأمثالهم من الصحابة، بل كانوا لا يشكون في خبر أبي

(١) مجموع الفتاوى، ج ١٨، ص ٤٨.

(٢) المصدر نفسه، ج ١٨، ص ٤١.

هريرة مع تفرده بكثير من الحديث، ولم يقل له أحد منهم يوماً واحداً من الدهر: خبرك خبر واحد لا يفيد العلم، وكان حديث رسول الله ﷺ أجل في صدورهم من أن يقابل بذلك، وكان المخبر لهم أجل في أعينهم وأصدق عندهم من أن يقولوا له مثل ذلك. وكان أحدهم إذا روى لغيره حديثاً عن رسول الله ﷺ في الصفات تلقاه بالقبول، واعتقد تلك الصفة به على القطع واليقين كما اعتقد رؤية الرب، وتكليمه، ونداءه يوم القيامة لعباده بالصوت الذي يسمعه البعيد كما يسمعه القريب، ونزوله إلى سماء الدنيا كل ليلة، وضحكته وفرحه وإمساك سمواته على إصبع من أصابع يده، وإثبات القدم له.

من سمع هذه الأحاديث ممن حدث بها عن رسول الله ﷺ أو عن صاحب اعتقد ثبوت مقتضاها بمجرد سماعها من العدل الصادق، ولم يرتب فيها، ...، ...، ومن له أدنى إلمام بالسنة والتفات إليها يعلم ذلك ولولا وضوح الأمر في ذلك لذكرنا أكثر من مائة موضع.

فهذا الذي اعتمده نفاة العلم عن أخبار رسول الله ﷺ خرقوا به إجماع الصحابة المعلوم بالضرورة، وإجماع التابعين وإجماع أئمة الإسلام، ووافقوا به المعتزلة والجهمية والرافضة والخوارج الذين انتهكوا هذه الحرمة، وتبعهم بعض الأصوليين والفقهاء، وإلا فلا يعرف لهم سلف من الأئمة بذلك بل صرح الأئمة بخلاف قولهم. فممن نص على أن خبر الواحد يفيد العلم مالك والشافعي وأصحاب أبي حنيفة، وداود بن علي وأصحابه كأبي محمد بن حزم...^(١).

الأدلة من القرآن والسنة على أن خبر الواحد حجة:

الأدلة التي توجب قبول خبر الواحد، والأخذ به كثيرة وقد ورد بها الكتاب والسنة.

(١) مختصر الصواعق المرسلة، ص ٤٥٦ - ٤٥٧.

أولاً: الأدلة من القرآن:

١ - قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(١).

فهذه الآية تحت المؤمنين على التفقه في الدين؛ لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم، ولفظ الطائفة يتناول الواحد فما فوقه، ولا يختص بعدد معين، وهو منقول عن ابن عباس وغيره^(٢).

قال الإمام البخاري: ويسمى الرجل طائفة لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾^(٣) فلو اقتتل رجلان دخلا في معنى الآية^(٤).

٢ - قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(٥)، وقرأ ابن مسعود فتبثوا، والتبث والتبين متقاربان وهما طلب الثبات والبيان والتعرف^(٦). وهذا يدل على الجزم والقطع بقبول خبر الواحد الثقة، وأنه لا يحتاج إلى التثبت؛ لعدم دخوله في الفاسق، ولو كان خبره لا يفيد العلم، لأمر بالتثبت مطلقاً حتى يحصل العلم^(٧).

قال ابن القيم:

"... وهذا يدل على الجزم بقبول خبر الواحد أنه لا يحتاج إلى التثبت، ولو كان خبره لا يفيد العلم، لأمر بالتثبت؛ حتى يحصل العلم.

ومما يدل عليه - أيضاً - أن السلف الصالح وأئمة الإسلام لم يزالوا يقولون: قال رسول الله ﷺ كذا وفعل كذا، وأمر بكذا ونهى عن كذا. وهذا معلوم في كلامهم

(١) سورة التوبة، الآية ١٢٢.

(٢) فتح الباري (كتاب أخبار الآحاد، باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق)، ج ١٣، ص ٢٣٤.

(٣) سورة الحجرات، الآية ٩.

(٤) فتح الباري، شرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ٢٣١.

(٥) سورة الحجرات، الآية ٦.

(٦) الكشف، ج ٤، ص ٨.

(٧) ينظر: وجوب الأخذ بحديث الآحاد في العقيدة، ص ٧.

بالضرورة...^(١).

٣ - قال تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^(٢).

قال الإمام ابن القيم:

"... ووجه الاستدلال أنه أمر أن يرد ما تنازع فيه المسلمون إلى الله ورسوله، والرد إلى الله هو الرد إلى كتابه، والرد إلى رسوله هو الرد إليه في حياته وإلى سنده بعد وفاته. فلولا أن المردود إليه يفيد العلم، وفصل النزاع، لم يكن في الرد إليه فائدة؛ إذ كيف يرد حكم المتنازع فيه إلى ما لا يفيد علماً ألبته ولا يدرى حق هو أم باطل؟ وهذا برهان قاطع بحمد الله...^(٣)".

ثانياً: الأدلة من السنة:

١ - لقد كان الرسول ﷺ يبعث رسله إلى الملوك آحاداً، ويبعث كتبه مع الآحاد، وكذلك أمراؤه على البلدان كانوا آحاداً، فيرجع الناس إليهم، ويسألونهم عن الأحكام الاعتقادية والعملية، ومن ذلك أنه بعث أبا عبيدة عامر بن الجراح - رضي الله عنه - إلى أهل نجران.

روى البخاري في صحيحه بسنده عن حذيفة أن النبي ﷺ قال لأهل نجران: لأبعثن إليكم رجلاً أميناً حق أمين، فاستشرف لها أصحاب النبي ﷺ فبعث أبا عبيدة...^(٤).

(١) مختصر الصواعق المرسلة، ص ٤٧٨.

(٢) سورة النساء، الآية ٥٩.

(٣) مختصر الصواعق المرسلة، ص ٤٨١.

(٤) صحيح البخاري (كتاب أخبار الآحاد، باب: مجاء في إجازة خير الواحد الصدوق)، فتح

الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ٢٣٢.

كما بعث معاذ بن جبل إلى اليمن، روى البخاري بسنده عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: "قال رسول الله ﷺ لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن: إنك ستأتي قوماً أهل كتاب، فإذا جنتهم فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ... الحديث" (١).

كما بعث دحية الكلبي - رضي الله عنه - بكتاب إلى عظيم بصرى ولهذا عقد البخاري باباً فقال: باب ما كان يبعث النبي ﷺ من الأمراء والرسل واحداً بعد واحد. وقال ابن عباس: بعث النبي ﷺ دحية الكلبي بكتابه إلى عظيم بصرى أن يدفعه إلى قيصر... (٢).

٢ - وروى البخاري بسنده عن أبي قلابة، قال حدثنا مالك بن الحويرث قال: أتينا النبي ﷺ ونحن شعبة متقاربون، فأقمنا عنده عشرين ليلة، وكان رسول الله ﷺ رقيقاً، فلما ظن أننا قد اشتهينا أهلنا - أو قد اشتقنا - سألنا عمن تركنا بعدنا فأخبرناه قال: ارجعوا إلى أهليكم فأقيموا فيهم، وعلموهم، ومروهم وذكر أشياء أحفظها ولا أحفظها - وصلوا كما رأيتموني أصلي، فإذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم، وليؤمكم أكبركم... (٣).

٣ - وروى البخاري بسنده عن عبد الله بن عمر قال: بينا الناس بقاء في صلاة الصبح إذ جاءهم آت، فقال: إن رسول الله ﷺ قد أنزل عليه الليلة قرآن وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة... (٤).

(١) صحيح البخاري (كتاب الزكاة، باب: أخذ الصدقة من الأغنياء، وترد في الفقراء حيث كانوا)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ٣، ص ٣٥٧.

(٢) صحيح البخاري (كتاب أخبار الآحاد، باب: ما كان يبعث النبي من الأمراء، والرسل واحداً بعد واحد) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ٢٤١.

(٣) صحيح البخاري (كتاب أخبار الآحاد، باب: ماجاء في إجازة خير الواحد الصدوق) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ٢٣١.

(٤) صحيح البخاري (كتاب أخبار الآحاد، باب: ماجاء في إجازة خير الواحد الصدوق) ح/ ٧٢٥١؛ ينظر: فتح الباري، ج ١٣، ص ٢٣٢.

ولا يقال: إن هذا الحديث في حكم عملي؛ لأن العمل بهذا الحكم مبني على اعتقاد صحة الخبر.

٤ - وروى البخاري بسنده عن عمر - رضي الله عنه - قال: وكان رجل من الأنصار إذا غاب عن رسول الله ﷺ وشهدته أتيته بما يكون من رسول الله ﷺ وإذا غبت عن رسول الله ﷺ وشهد أتانني بما يكون من رسول الله ﷺ^(١).

فهذا الحديث يدل على أن الصحابة - رضي الله عنهم - كان الواحد منهم يكتفي بخبر الواحد في أمور دينه سواء ما كان منها يتعلق بالعقيدة أم بالأعمال.

٥ - روى الإمام أحمد بسنده عن عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: نضر الله امرءاً سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه، فرب مبلغ أحفظ له من سامع....^(٢).

وهذا الحديث - أيضاً - لا يقتصر على الأحاديث المتعلقة بفروع الدين دون أصوله؛ بل هو عام يشمل أحاديث العقائد كما يشمل أحاديث الأحكام العملية، فلم يكن الإيمان بما ثبت عنه ﷺ من عقائد بأخبار الآحاد واجباً؛ لما كان لهذا الأمر من النبي ﷺ بتبليغ حديثه مطلقاً معنى، ولو كان الأمر مقتصراً على تبليغ أحاديث الأحكام العملية لَبَيَّنَهُ الرسول.

ونستخلص - مما سبق - أنه قد ثبت يقيناً أن خبر الواحد العدل عن مثله مبلغاً إلى رسول الله ﷺ حق مقطوع به موجب للعلم والعمل جميعاً.

ولا شك أن القول بأن خبر الآحاد ظني الثبوت فلا يحتج به في العقائد، وأنه يفيد العمل دون العلم - قول مبتدع في الدين، ابتدعه المتكلمون، ولم يؤثر عن السلف والصحابة، ولم ينقله أحد عنهم.

(١) صحيح البخاري (كتاب أخبار الآحاد، باب: ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق)، ح/٧٢٥٦؛ ينظر: فتح الباري، ج ١٣، ص ٢٣٢.

(٢) مسند الإمام أحمد، تحقيق: أحمد شاكر، ج ٦، ص ٩٦ (ح ٤١٥٧)، وقد رواه الإمام أحمد باسنادين صحيحين؛ ثم ينظر: كتاب "دراسة حديث (نضر الله امرءاً سمع مقالتي) رواية ودراية، للشيخ: عبد المحسن العباد، ص ٣٣ وما بعدها.

ثم إن هذا القول المتدع يتضمن عقيدة باطلة تستلزم رد مئات الأحاديث الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ.

فأولئك الذين أنكروا حجية خبر الآحاد في العقائد يلزمهم أن يردوا كثيراً من العقائد التي طريق ثبوتها خبر الآحاد، ومنها:

- ١ - أفضلية نبينا محمد ﷺ على جميع الأنبياء والمرسلين.
- ٢ - شفاعته العظمى في المحشر.
- ٣ - شفاعته ﷺ لأهل الكبائر من أمته.
- ٤ - معجزاته كلها ماعدا القرآن الكريم.
- ٥ - كيفية بدء الخلق، وصفة الملائكة، والجن، وصفة الجنة والنار، مما لم يذكر في القرآن الكريم.
- ٦ - سؤال منكر ونكير في القبر.
- ٧ - ضغطة القبر للميت.
- ٨ - الصراط، والميزان ذو الكفتين.
- ٩ - الإيمان بأن الله تعالى كتب على كل إنسان سعادته أو شقاوته، ورزقه، وأجله، وهو في بطن أمه.
- ١٠ - خصوصياته ﷺ التي جمعها السيوطي في كتاب "الخصائص الكبرى" مثل دخوله في حياته الجنة ورؤيته لأهلها، وما أعد للمتقين فيها، وإسلام قرينه من الجن.
- ١١ - القطع بأن العشرة المبشرين بالجنة من أهل الجنة.
- ١٢ - عدم تخليد أهل الكبائر في النار.
- ١٣ - الإيمان بكل ما صح في الحديث في صفة القيامة والحشر والنشر مما لم يرد في القرآن الكريم.
- ١٤ - الإيمان بمجموع أشراط الساعة؛ كخروج المهدي ونزول عيسى عليه السلام، وخروج الدجال، وخروج النار، وطلوع الشمس من مغربها، والدابة، وغير ذلك.

وليست جميع هذه العقائد طريق ثبوتها خبر الآحاد؛ بل بعضها ثبت بأحاديث متواترة كأحاديث الخوض؛ ولكن قلة علم أولئك المنكرين بعلم الحديث جعلهم يردون هذه العقائد وغيرها بحجة أن رواتها آحاد^(١).
والله أعلم.

(١) ينظر: وجوب الأخذ بحديث الآحاد في العقائد، ص ٣٦ - ٣٩، العقيدة في الله، ص ٥٤، ٥٥.

أشراط الساعة، د. يوسف الوابل، ص ٥١ - ٥٢.

الفصل الخامس

التأويل

وتحتة تمهيد ؛ وأربعة مباحث:

- المبحث الأول: التأويل عند المعتزلة.
- المبحث الثاني: التأويل عند الأشعرية.
- المبحث الثالث: جوانب التأثير في مسألة التأويل.
- المبحث الرابع: النقد.

تمهيد:

معنى التأويل:

التأويل في لغة العرب التي نزل بها الذكر الحكيم، وأيضاً في الكتاب المحكم،
وسنة المصطفى ﷺ يراد به معنيان:

الأول: المآل، والمرجع، والعاقبة، والمصير.

الثاني: تفسير الكلام، وبيانه، وتوضيح معناه.

وسوف أبين ذلك - إن شاء الله تعالى - في المبحث الرابع وهو مقام النقد؛ لئلا
يتكرر العرض^(١).

(١) يراجع: ص من هذه الرسالة ٣٢٨ - ٣٤٤.

المبحث الأول التأويل عند المعتزلة

أولاً: معنى التأويل عند المعتزلة:

التأويل عند المعتزلة هو: المآل، والمرجع، والعاقبة.
وهو: توضيح ما أشكل، وغمض، واشتبه على الناس من ألفاظ القرآن
وأغراضه، ومقاصده.
وهو: صرف معاني الآيات التي تخالف مذهب المعتزلة، إلى معاني تتفق مع
مذهبهم.

قال محمود بن عمر الزمخشري: (٤٦٧هـ - ٥٣٨هـ)

"... التأويل: تفعيل من آل إذا رجع، وهو ما يؤول إليه..."^(١).
وقال أيضاً:

"... التأويل هو: بيان ما غمض واشتبه على الناس من أغراض كتاب الله
ومقاصده، وهو: أن يدلهم على آيات الله ومودعات حكمها..."^(٢).
وقال - أيضاً:

التأويل: "... هو تعلق أهل البدع بالمتشابه نحو قوله تعالى: ﴿وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ
إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾"^(٣).

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا
الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾^(٤) الذي يحتمل ما يذهب إليه المعتزلة مما لا يطابق المحكم نحو
قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾^(٥).

(١) الكشف، ج ٢، ص ٣٦٠.

(٢) الكشف، ج ٢، ص ٢٤٢.

(٣) سورة القيامة، الآية ٢٢، ٢٣.

(٤) سورة الإسراء، الآية ١٦.

(٥) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

وقوله: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آيَةً وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١).

ونستخلص من كلام الزمخشري السابق أنه يجعل التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره، وحقيقته إلى مجازه وما يخالف ظاهره فالآيات التي تخالف مذهب المعتزلة في نظره تحتاج إلى تأويل حتى تتفق مع الآيات الأخرى التي تؤيد مذهب المعتزلة.

ثانياً: نماذج من تأويل الآيات القرآنية:

يتضح مذهب المعتزلة من خلال بيانهم لمعاني كلام الله - تعالى - ومن ذلك تفسير الزمخشري؛ والذي يظهر في تفسيره لعدة آيات، وكذلك نصوص القاضي عبد الجبار ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَلَوْا﴾^(٢).

١ - قال القاضي عبد الجبار:

"... فلا بد من تأويل، فتأولها على وجه يوافق دلالة العقل، ونقول: إن المراد بالمشيئة المذكورة في هذه الآيات مشيئة الإلجاء والإكراه، ولها نظائر في كتاب الله - عز وجل - منها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^(٣).

مبيناً على أنه لو شاء أن يكرههم على الإيمان ويحملهم على ذلك أمكنه غير أنه أمهلهم ووكّلهم إلى اختيارهم، حتى إن أحسنوا الاختيار بأنفسهم استحقوا من الله الكرامة.

وإن أساءوا الاختيار استحقوا الإهانة، فيبقى التكليف ولا يبطل الاستحقاق أصلاً ورأساً..."^(٤).

٢ - وقال في قوله تعالى:

(١) سورة الأعراف، الآية ٢٨.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٣.

(٣) سورة يونس، الآية ٩٩.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ص ٤٧٦.

﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(١).

"... الاستواء ههنا بمعنى الاستيلاء والغلبة..."^(٢).

فقد صرف اللفظ عن معناه الظاهر المتبادر إلى الذهن إلى معنى آخر؛ يوافق مذهب المعتزلة.

٣ - وقال بشأن قوله تعالى: ﴿وَلْتَصْنَعْ عَلَى عَيْنِي﴾^(٣).

"... إن المراد به لتقع الصنعة على علمي، والعين قد تورد بمعنى العلم يقال جرى هذا بعيني، أي جرى بعلمي..."^(٤).

٤ - وقال بشأن قوله تعالى:

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(٥).

"... إن المراد به كل شيء هالك إلا ذاته، أي نفسه، والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة، يقال: وجه هذا الثوب جيد، أي: ذاته جيدة...."^(٦).

٥ - وقال في قوله تعالى:

﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي﴾^(٧).

"... والجواب عنه أن اليمين ههنا بمعنى القوة، وذلك ظاهر في اللغة، يقال: مالي على هذا الأمر يد، أي: قوة..."^(٨).

وقال - أيضاً - عن قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾^(٩).

"... إن اليد ههنا بمعنى النعمة، وذلك ظاهر في اللغة، يقال: لفلان علي منة

(١) سورة طه، الآية ٥.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٦.

(٣) سورة طه، الآية ٣٩.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٧.

(٥) سورة القصص، الآية ٨٨.

(٦) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٧.

(٧) سورة ص، الآية ٧٥.

(٨) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٨.

(٩) سورة المائدة، الآية ٦٤.

ونعمة...^(١).

٦ - وقال في قوله تعالى:

﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾^(٢).

"... والأصل في الجواب عن ذلك، أنه تعالى ذكر نفسه، وأراد غيره جرياً على عادتهم في حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه...^(٣).

٧ - وقال في قوله تعالى:

﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاضِرَةٌ﴾^(٤).

"... النظر المذكور ههنا بمعنى الانتظار فكأنه تعالى قال: وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة...^(٥).

وقد تعسف المعتزلة في تأويل هذه الآية، وتحريفها عن معناها الظاهر أيما تعسف؛ ليسلم لهم نفي الرؤية.

ومن ذلك أنهم زعموا أن إلى في الآية ليس هو حرف جر، ولا حرف التعدي، وإنما هو: واحد "الألاء" التي هي: النعم؛ فكأنه تعالى قال: وجوه يومئذ ناضرة آلاء ربها منتظرة ونعمه مترتبة...^(٦).

وهذا تأويل بعيد، وتعسف ظاهر، قصد به نصره مذهب المعتزلة في إنكار الرؤية. وقد ذهب المعتزلة إلى أن مرتكب الكبيرة يفعل به ما يستحقه من العقوبة لا محالة فالعصاة يعذبون بالنار، ويخلدون فيها، لا فرق بين العاصي من أهل الصلاة والكافر. وتعلقوا بنصوص الوعيد، وأولوا آيات الوعد.

قال عبد الجبار:

"... إن الفاسق يفعل به ما يستحقه من العقوبة لا محالة،،،

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٨.

(٢) سورة الفجر، الآية ٢٢.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٩.

(٤) سورة القيامة، الآية ٢٢ - ٢٣.

(٥) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٤٥.

(٦) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٤٦.

فمن جملة ما يمكن الاستدلال به على ذلك، قوله تعالى:

﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾^(١).

فالله - تعالى - أخبر أن العصاة يعذبون بالنار، ويخلدون فيها، والعاصي اسم يتناول الفاسق والكافر جميعاً فيجب حمله عليهما؛ لأنه - تعالى - لو أراد أحدهما دون الآخر لبينه؛ فلما لم يبينه دل على ما ذكرناه...^(٢).

وقد تعسف المعتزلة في تأويل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(٣) حتى تتفق مع مذهبهم في القول بتخليد مرتكب الكبيرة في النار.

قال عبد الجبار:

"... اعلم أن مشايخنا - ...،...،... - قالوا: إن الآية مجملة مفتقرة إلى البيان؛ لأنه قال: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(٤)؛ ولم يبين من الذي يغفر له، فاحتمل أن يكون المراد به أصحاب الكبائر فسقط احتجاجهم بالآية.

وإذا سئلنا عن بيانه في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾^(٥)،...،...،...، فهذا أحد ما غنعهم به من الاستدلال بهذه الآية.

ووجه آخر، هو أن أكثر ما في الآية تجوز أن يغفر الله - تعالى - ما دون الشرك على ما هو مقرر في العقل؛ فلو خيلنا وقضية العقل لكننا نجوز أن يغفر الله - تعالى - ما دون الشرك لمن يشاء إذا سمعنا هذه الآية، غير أن عمومات الوعيد تنقلنا من التجوز إلى القطع على أن أصحاب الكبائر يفعل بهم ما يستحقونه، وأنه - تعالى - لا يغفر لهم إلا بالتوبة والإنابة.

ومتى قيل: فما تلك العمومات؟.

(١) سورة النساء، الآية ١٤.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٥٦، ٦٥٧.

(٣) سورة النساء، الآية ٤٨.

(٤) سورة النساء، الآية ٤٨.

(٥) سورة النساء، الآية ٣١.

- قلنا: قد احتججنا بها في المسألة، نحو قوله: ﴿وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا﴾^(١).

ونحو قوله:

﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾^(٢).

ونحو قوله:

﴿بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(٣).

ونحو قوله:

﴿إِنَّ الْبِرَّ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾^(٤) . . . إلى غير ذلك مما يكثُر
عده . . ."^(٥).

وهكذا صرف المعتزلة الآيات التي تخالف مذهبهم عن معناها الظاهر إلى معاني
أخرى توافق شبههم العقلية، وآراءهم الاعتقادية تحت ما أسموه تأويلاً.

(١) سورة الجن، الآية ٢٣.

(٢) سورة النساء، الآية ١٢٣.

(٣) سورة البقرة، الآية ٨١.

(٤) سورة الانفطار، الآية ١٣ - ١٤؛ وقد ذكر المصنف جزءاً من الآية؛ وقد أكملتها لبيان وجه الاستدلال بالتحديد.

(٥) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٧٨.

المبحث الثاني التأويل عند الأشعرية

بعد أن عرضنا موقف المعتزلة من التأويل وما نتج عنه من مفاصد عقديه.
نبين هنا مدى تأثير الأشاعرة بما ورد عنهم في ذلك.

أولاً: تعريف التأويل عند الأشاعرة:

قال الشريف الجرجاني:

"... التأويل في الأصل الترجيع".

وفي الشرع: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾^(١) إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل كان تأويلاً...^(٢).

وقال البيجوري:

"... التأويل: هو حمل الدليل من الكتاب والسنة سواء كان صريحاً أو ظاهراً - على خلاف ظاهره مع بيان المعنى المراد، فالمراد أوله تأويلاً تفصيلاً بأن يكون فيه بيان المعنى المراد كما هو مذهب الخلف..."^(٣).

ثانياً: نماذج من تأويلات الأشاعرة للآيات القرآنية:

استخدم الأشاعرة التأويل بمعناه الاصطلاحي المبتدع، فأولوا العلو، والإستواء، والوجه، والعين، واليد، واليدين، والساق، والجنيء، والإتيان، والنزول، وإليك أقواهم:

١ - صفة العلو:

قال عبد القاهر البغدادي:

"... واستدل من أثبت له مكاناً بقوله: ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٤)،

(١) سورة الروم، الآية ١٩.

(٢) التعريفات، ص ٥٠.

(٣) شرح جوهرة التوحيد، ص ٩١.

(٤) سورة طه، الآية ٥.

ومعناه عندنا: على الملك استوى، أي: استوى الملك للإله، والعرش هاهنا: بمعنى الملك من قوهم: ثل عرش فلان إذا ذهب ملكه...^(١).

وعقد إمام الحرمين باباً^(٢) بين فيه تأويل بعض النصوص الشرعية، وحاول أن يلقيه لمن غاب عنه إدراكه؛ ولهذا أول صفة العلو في قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾^(٣).

بقوله: "... أي يعرجون إلى حيث يأمرهم متقربين إليه مستسلمين لأمره..."^(٤). وكذلك يؤول قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾^(٥) ويصرح بنفي العلو، ويصرف معنى الآية عن ظاهرها إلى معنى آخر؛ فيقول:

"... فدل أن المعنى بصعود الكلم الطيب، وقوعه من الله موقع الرضا..."^(٦). ويقول أبو حامد الغزالي:

"... ندعي أنه ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست..."^(٧).

وقال الرازي:

"... والمراد في الكل: العلو بمعنى: القهر، والقدرة، لا بسبب المكان والجهة..."^(٨).

ويقول:

"... والعلو في هذه المواضع بمعنى العلو بالقدرة؛ لا بمعنى العلو بالجهة..."^(٩).

وقال الشريف الجرجاني:

-
- | | |
|-----|--|
| (١) | أصول الدين، ص ٧٨. |
| (٢) | يراجع: الشامل في أصول الدين، ص ٥٤٣ - ٥٧٠. |
| (٣) | سورة المعارج، الآية ٤. |
| (٤) | الشامل في أصول الدين، ص ٥٤٦. |
| (٥) | سورة فاطر، الآية ١٠. |
| (٦) | الشامل في أصول الدين، ص ٥٤٧. |
| (٧) | الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٩. |
| (٨) | أساس التقديس، ص ٢٠٦. ثم راجع: ص ١٩٤ - ٢١٤. |
| (٩) | نفس المصدر والصفحة. |

"... إنه - تعالى - ليس في جهة من الجهات، ولا في مكان من الأمكنة..."^(١).

وقال البيجوري عند قوله تعالى:

﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾^(٢):

"... المراد بالفوقية التعالي في العظمة؛ فالمعنى يخافون أي الملائكة ربهم من أجل

تعالیه في العظمة، أي: ارتفاعه فيها..."^(٣).

٢ - صفة الاستواء:

لقد أول جمهور الأشاعرة هذه الصفة؛ ثم تأولوا الآيات الواردة بإثباتها، وإليك

أقوالهم:

قال إمام الحرمين:

"... فقد ذكر أهل التأويل في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٤)

وجوها:

فذهب بعضهم إلى أن المراد بالاستواء: الاقتدار، والقهر والغلبة، وذلك سائغ في

اللغة، شائع فيها؛ إذ القائل يقول: استوى الملك على الإقليم؛ إذا احتوى على مقاليد

الملك فيه..."^(٥).

وأول الشريف الجرجاني، الاستواء بالاستيلاء^(٦).

وقال البيجوري:

"(الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) المراد به الاستيلاء والملك..."^(٧).

٣ - وكذلك أول الأشاعرة صفة العين.

(١) شرح المواقف، تحقيق د. أحمد المهدي، ص ٣١.

(٢) سورة النحل، الآية ٥٠.

(٣) شرح الجوهرة، ص ٩٢.

(٤) سورة طه، الآية ٥.

(٥) الشامل في أصول الدين، ص ٥٤٨.

(٦) شرح المواقف، تحقيق د. أحمد المهدي، ص ٣٩ - ٤٠.

(٧) شرح الجوهرة، ص ٩٢.

يقول عبد القاهر البغدادي:

"... والصحيح عندنا أن عينه رؤيته للأشياء،....،.... وقوله: ﴿وَلْتَصْنَعْ عَلَىٰ عَيْنِي﴾^(١). أي: على رؤية مني، كما قال: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾^(٢).
وقوله في سفينة نوح: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾^(٣) أراد بها العيون التي جرت بها السفينة من الماء؛ لأنه قال: ﴿فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَىٰ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ﴾^(٤) فجرت السفينة بتلك العيون المفجرة..."^(٥).
وقال الرازي في قوله تعالى: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾^(٦)، وقوله تعالى: ﴿وَلْتَصْنَعْ عَلَىٰ عَيْنِي﴾^(٧).

وقوله تعالى: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾^(٨).

"... إن النصوص من القرآن لا يمكن إجراؤها على ظاهرها....،....،....، فثبت أنه لا بد من المصير إلى التأويل وذلك هو أن تحمل هذه الألفاظ على شدة العناية والحراسة.

والوجه في حسن هذا المجاز: أن من عظمت عنايته بشيء وميله إليه، ورغبته فيه، كان كثير النظر إليه. فجعل لفظ العين - التي هي آلة لذلك النظر - كناية عن شدة العناية..."^(٩).

٤ - وكذلك أنكر الأشاعرة صفة اليد، وتأولوا النصوص الواردة بها.

قال عبد القاهر البغدادي:

-
- | | |
|-----|----------------------------|
| (١) | سورة طه، الآية ٣٩. |
| (٢) | سورة طه، الآية ٤٦. |
| (٣) | سورة القمر، الآية ١٤. |
| (٤) | سورة القمر، الآية ١١ - ١٢. |
| (٥) | أصول الدين، ص ١١٠. |
| (٦) | سورة هود، الآية ٣٧. |
| (٧) | سورة طه، الآية ٣٩. |
| (٨) | سورة الطور، الآية ٤٨. |
| (٩) | أساس التقديس، ص ١٥٨. |

"... وزعم بعض أصحابنا أن اليدين صفتان لله - سبحانه وتعالى،،،
وتأولهما بعض أصحابنا على معنى القدرة، وقد تأول بعض أصحابنا هذا التأويل وذلك
صحيح على المذهب إذا أثبتنا لله القدرة، وبها خلق كل شيء، ولذلك قال في آدم عليه
السلام: خلقت بيدي ووجه تخصيصه آدم بذلك أن خلقه بقدرته لا على مثال له سبق،
ولا من نطفة، ولا نقل من الأصلاب إلى الأرحام كما نقل ذريته من الأصلاب إلى
الأرحام..."^(١).

وقال الرازي:

"... إنه يستعمل لفظ اليد في القدرة، يقال: يد السلطان فوق يد الرعية. أي
قدرته غالبية على قدرتهم..."^(٢).

وقال: "... إن اليد قد يراد بها النعمة، فإنما حسن هذا الجواز؛ لأن آلة اعطاء
النعمة اليد..."^(٣).

٥ - كذلك أنكر الأشاعرة صفة الساق لله - سبحانه - وتأولوا النصوص الواردة
بها.

قال الرازي:

"... المراد بالساق: شدة أهوال القيامة، يقال: قامت الحرب على ساقها، أي:
شدتها، فقلوه: ﴿يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾^(٤). أي عن شدة القيامة، وعن أهوالها، وأنواع
عذابها، وأضافه إلى نفسه لأنها شدة لا يقدر عليها إلا الله تعالى..."^(٥).

٦ - وأول الأشاعرة صفة الأصابع لله تعالى.

قال أبو حامد الغزالي:

"... الإصبع يدل على المعنى المستعار له دون الموضوع له وهو ما كان الإصبع

(١) أصول الدين، ص ١١١.

(٢) أساس التقديس، ص ١٦٢.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) سورة القلم، الآية ٤٢.

(٥) أساس التقديس، ص ١٨٣.

له، وكان سر الإصبع وروحه وحقيقته هو: القدرة على التقلب كما يشاء...^(١).

٧ - وكذلك أنكر الأشاعرة صفة المجيء ثم تأولوا النصوص الواردة به؛ مثل قوله تعالى ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾^(٢).

يقول الجويني:

"... وقد ذكر الأئمة في ذلك وجهين:

- أحدهما: وجاء أمر ربك^(٣).

- الثاني: أنه فعل فعلاً سمي به نفسه جائئاً، كما سمي نفسه بالخلق والرزق خالقاً ورازقاً، وهذا وإن كان يتجه، فالطريقة الأولى أقرب مذاهب التأويل^(٤).

وكذلك أول الرازي صفة المجيء بعدة تأويلات:

- أحدها: وجاء أمر ربك بالمحاسبة والمجازاة.

- وثانيهما: وجاء قهر ربك. كما يقال: جاءنا الملك القاهر إذا جاء عسكريه.

- وثالثها: وجاء ظهور معرفة الله - تعالى - بالضرورة في ذلك اليوم فصار

ذلك جارياً مجرى مجيئه وظهوره^(٥).

وقال الشريف الجرجاني:

﴿وجاء ربك﴾، أي: أمره^(٦).

وقال البيجوري عن صفة المجيء:

"... المراد وجاء عذاب ربك، أو أمر ربك..."^(٧).

٨ - وكذلك أنكر الأشاعرة صفة النزول، ثم تأولوا النصوص الواردة به.

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٣٧.

(٢) سورة الفجر، الآية ٢٢.

(٣) الشامل في أصول الدين، ص ٥٤٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٤٩.

(٥) أساس التقديس، ص ١٤٢.

(٦) شرح المواقف، تحقيق د. أحمد المهدي، ص ٣٩ - ٤٠.

(٧) شرح الجوهرة، ص ٩٣.

قال أبو حامد الغزالي:

"... إن لفظ النزول قد يستعمل للتلفظ والتواضع في حق الخلق، كما يستعمل الارتفاع للتكبر..."^(١).

وقال:

"... فعبّر عن ذلك بالنزول تشجيعاً لقلوب العباد على المباشطة بالأدعية؛ بل على الركوع والسجود..."^(٢).

وقال:

"... فإن قيل: فلم خصص بالليالي، فقال ينزل كل ليلة؟.

— قلنا: لأن الخلوات مظنة الدعوات، والليالي أعدت لذلك حيث يسكن الخلق وينمحي عن القلوب ذكركم، ويصفوا لذكر الله تعالى قلب الداعي، فمثل هذا الدعاء هو المرجو الاستجابة؛ لا ما يصدر عن غفلة القلوب عند تراحم الأشغال..."^(٣).
كما أول الرازي صفة النزول^(٤)، وحَمَلَهُ على نزول رحمته إلى الأرض^(٥)؛ أو نزول جمع أشرف الملائكة في ذلك الوقت بأمر الله تعالى، كما يقال: بنى الأمير داراً وضرب ديناراً^(٦).

ويقول الشريف الجرجاني:

"... والنزول: محمول على اللطف، والرحمة، وترك ما يستدعيه عظم الشأن، وعلو الرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل؛ لأنه مظنة الخلوات، وأنواع الخضوع والعبادات..."^(٧).

ويقول الجويني بعد أن ذكر الآيات الواردة في العلو، والاستواء، والنجى:

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٣٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٤٠ - ٤١.

(٤) يراجع: أساس التقديس، ص ١٤٣ - ١٤٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(٧) شرح المواقف، ص ٣٩ - ٤٠.

"... فهذه جمل من الظواهر ذكرنا وجوه التأويل فيها ومن حكمها، وأحاط علماً بها، توصل بها إلى أمثالها..."^(١).

ويقول الشريف الجرجاني عن آيات العلو، والإستواء، والمنجيء، والإتيان: "... إنها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينية الدالة على نفي المكان والجهة. كيف؟! ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما أمكن؛ فتؤول الظواهر: إما إجمالاً، ... أو تفصيلاً كما هو رأي طائفة...،..."^(٢).

هذه بعض المواضع التي أول فيها الأشاعرة معاني النصوص وفق المعنى الاصطلاحي المبتدع.

(١) الشامل في أصول الدين، ص ٥٦٤ - ٥٦٥.

(٢) شرح المواقف، ص ٣٩ - ٤٠.

المبحث الثالث

جوانب التأثير في مسألة التأويل

نستخلص من العرض السابق أن الأشاعرة قد استخدموا لفظ التأويل بمعناه المحدث المبتدع، فصرفوا اللفظ عن ظاهره وحقيقته إلى مجازه وما يخالف ظاهره من أجل أن يتفق مع آرائهم الاعتقادية ومناهجهم الكلامية.

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في إنكار الصفات الخبرية، والأفعال الاختيارية، مثل: العلو، والإستواء، والوجه، والعين، واليدان، والأصابع، والساق، والمجيء، والإتيان، والنزول، والرضى، والغضب.

وقد تأولوا النصوص الواردة بها تأويلاً مبتدعاً. كما تقدم بيانه في المبحثين الأول والثاني، ونذكر فيما يلي نماذج للمقارنة:

أولاً: صفة الاستواء:

فالقاضي عبد الجبار ينكر صفة الإستواء لله - سبحانه - ثم يؤول قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(١) تأويلاً مبتدعاً، فيقول: "... الإستواء: ههنا بمعنى الاستيلاء والغلبة..."^(٢).

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذه المسألة.

قال إمام الحرمين:

"... فقد ذكر أهل التأويل في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ وجوهاً:

فذهب بعضهم إلى أن المراد بالاستواء الإقتدار، والقهر، والغلبة، وذلك سائغ في اللغة، شائع فيها؛ إذ القائل يقول: استوى الملك على الإقليم؛ إذا احتوى على مقاليد الملك فيه..."^(٣).

(١) سورة طه، الآية ٥.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٦.

(٣) الشامل في أصول الدين، ص ٥٤٨.

وقال البيجوري:

"﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ المراد به الاستيلاء والملك..."^(١).

ثانياً: صفة العين:

وأول المعتزلة صفة العين في قوله تعالى: ﴿وَلْتَصْنَعْ عَلَى عَيْنِي﴾^(٢).

قال القاضي عبد الجبار:

"... إن المراد به لتقع الصنعة على علمي، والعين قد تورد بمعنى العلم يقال جرى

هذا بعيني أي: جرى بعلمي..."^(٣).

وقد تأثر بهم الأشاعرة في هذه المسألة.

قال عبد القاهر البغدادي:

"... والصحيح عندنا أن عينه رؤيته للأشياء،،، وقوله: ﴿وَلْتَصْنَعْ عَلَى

عَيْنِي﴾^(٤).

أي على رؤية مني، كما قال: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى...﴾^{(٥)(٦)}.

ثالثاً: صفة الوجه:

وأول المعتزلة صفة الوجه في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(٧).

قال القاضي عبد الجبار:

"... إن المراد به كل شيء هالك إلا ذاته، أي: نفسه، والوجه بمعنى الذات

مشهور في اللغة، يقال: وجه هذا الثوب جيد، أي: ذاته جيدة..."^(٨).

-
- | | |
|-----|---------------------------|
| (١) | شرح الجوهرة، ص ٩٢. |
| (٢) | سورة طه، الآية ٣٩. |
| (٣) | شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٧. |
| (٤) | سورة طه، الآية ٣٩. |
| (٥) | سورة طه، الآية ٤٦. |
| (٦) | أصول الدين، ص ١١٠. |
| (٧) | سورة القصص، الآية ٨٨. |
| (٨) | شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٧. |

وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذه المسألة.

قال عبد القاهر البغدادي:

"... والصحيح عندنا أن وجهة ذاته،، ...

وقوله: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾^(١) معناه: ويبقى ربك...^(٢).

رابعاً: صفة اليد:

كما أول المعتزلة صفة اليد في قوله تعالى:

﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي﴾^(٣).

قال القاضي عبد الجبار:

"... والجواب عنه أن اليمين ههنا بمعنى القوة، وذلك ظاهر في اللغة، يقال: مالي

على هذا الأمر يد أي: قوة...^(٤).

وقال - أيضاً - عن قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾^(٥).

"... إن اليد ههنا بمعنى النعمة، وذلك ظاهر في اللغة يقال: لفلان علي منة

ونعمه...^(٦).

ونجد الأشاعرة قد تأثروا بالمعتزلة في هذه المسألة.

قال الرازي:

"... إنه يستعمل لفظ اليد في القدرة يقال: يد السلطان فوق يد الرعية. أي

قدرته غالبية على قدرتهم...^(٧).

وقال:

-
- | | |
|-----|---------------------------|
| (١) | سورة الرحمن، الآية ٢٧. |
| (٢) | أصول الدين، ص ١١٠. |
| (٣) | سورة ص، الآية ٧٥. |
| (٤) | شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٨. |
| (٥) | سورة المائدة، الآية ٦٤. |
| (٦) | شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٨. |
| (٧) | أساس التقديس، ص ١٦٢. |

"... إن اليد قد يراد بها النعمة؛ وإنما حسن هذا المجاز؛ لأن آلة إعطاء النعمة اليد..."^(١).

وكذلك أول المعتزلة صفة الساق التي وردت بها نصوص الكتاب والسنة الصحيحة.

قال القاضي عبد الجبار:

"... المراد به الشدة، يبين ذلك أنه تعالى يصف هول يوم القيامة وشدته جرياً على عادة العرب، فهو بمنزلة قولهم: قامت الحرب على ساقها..."^(٢).
وقد تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذه المسألة.

قال الرازي:

"... المراد بالساق: شدة أهوال القيامة، يقال: قامت الحرب على ساقها، أي شدتها، فقوله: ﴿يَكْشِفُ عَنْ سَاقٍ﴾^(٣).
أي عن شدة القيامة، وعن أهوالها، وأنواع عذابها وأضافه إلى نفسه لأنها شدة لا يقدر عليها إلا الله تعالى..."^(٤).

وكذلك أول المعتزلة فعل المجيء حيث فسر القاضي عبد الجبار: مجيء الرب، بمجيء أمره.

قال:

"... والأصل في الجواب عن ذلك، أنه تعالى ذكر نفسه وأراد غيره جرياً على عادتهم في حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه..."^(٥).
وقد تأثر بهم الأشاعرة في هذه المسألة.

قال الرازي:

-
- (١) أساس التقديس، ص ١٦٢.
 - (٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٩.
 - (٣) سورة القلم، الآية ٤٢.
 - (٤) أساس التقديس، ص ١٨٣.
 - (٥) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٢٩.

"... وجاء أمر ربك بالمحاسبة والمجازاة..."^(١).

ولم يكن متأخروا الأشاعرة أسعد حظاً من سابقهم، فقد جاء في شرح الجوهرة^(٢) أن كل نص يوهم التشبيه فيجب تأويله، أو تفويض المعنى فيه إلى الله، وزعم أن طريقة السلف هي التفويض، وأراد بالتفويض، تفويض - الأشاعرة - وهو اقرار اللفظ كما ورد في الكتاب والسنة دون أن يفهم منه معنى مع القطع بأن ظاهر النص غير مراد. ثم قال: إن هذه الطريقة أسلم، وطريقة الخلف - وهي التأويل أعلم وأحكم، ثم شرع في تأويل بعض النصوص على طريقة الجهمية موافقاً في ذلك المعتزلة، ومتأثراً بهم. وبهذا يتبين لنا أن الأشاعرة قد استخدموا التأويل بمعناه الاصطلاحي المتدع الذي لم يرد في القرآن والسنة ثم تعسفوا في تأويل النصوص، وتبديل معانيها فأنكروا الصفات الخيرية، والأفعال الاختيارية متأثرين في ذلك بالمعتزلة؛ كما تقدم عرضه وبيانه.

(١) أساس التقديس، ص ١٤٢.

(٢) يراجع: شرح الجوهرة، ص ٩١.

المبحث الرابع

النقد

إن لفظ التأويل من الألفاظ التي دخلها الاشتراك والاجمال بسبب اصطلاحات المتكلمين المحدثه، وآرائهم المبتدعه، فقد غير المتكلمون مدلول لفظ التأويل عن معناه الذي دلت عليه اللغة، ودل عليه الكتاب والسنة، وأثر عن السلف.

ولم يظهر معنى التأويل الاصطلاحي الذي هو:

"صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله" إلا بعد القرون الثلاثة. ولم تذكر معاجم اللغة العربية هذا المعنى الجديد إلا في القرن السابع الهجري، ولم يرد عن أحد من علماء السلف طوال القرون الثلاثة الأولى.

وفيما يلي عرض لهذه المسألة نبين فيه معنى التأويل في اللغة، وعند علماء السلف، وتاريخ ظهوره، ثم موقف علماء المذهب السلفي المتأخرين منه.

أولاً: معنى التأويل في المعاجم اللغوية:

إذا رجعنا إلى تهذيب اللغة للأزهري (٢٨٢ - ٣٧٠هـ)

- وهو من أقدم المعاجم اللغوية - نجده يذكر أن لفظ التأويل يطلق ويراد به

أحد معنيين:

الأول: المآل، والمرجع، والعاقبة، والمصير.

والثاني: تفسير الكلام وبيان معناه.

وفي المعنى الأول قال:

"... التأويل: من أول، يؤول تأويلاً، وثلاثيه: آل يؤول، أي: رجوع وعاد..."^(١).

والأول: الرجوع، وقد آل يؤول أولاً.

آل القطران يؤول أولاً إذا خسر..."^(٢).

(١) تهذيب اللغة (أبواب اللام - ال - أول) ج ١٥، ص ٤٥٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٣٧.

والتأويل: المرجع والمصير، مأخوذ من آل يؤول إلى كذا، أي: صار إليه، وأولسه: صيرته إليه^(١).

وأما قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ﴾^(٢).

معناه: هل ينظرون إلا ما يؤول إليه أمرهم من البعث.

قيل: وهذا التأويل هو قوله - عز وجل - ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾، أي: لا يعلم متى يكون أمر البعث وما يؤول إليه الأمر عند قيام الساعة إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به. أي: آمنا بالبعث^(٣).

وفي المعنى الثاني قال:

"... والتأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا بيان غير لفظه..."^(٤).

وهذان المعنيان للتأويل ذكرهما كذلك الجوهري^(٥) (٣٧٠هـ)، وابن فارس^(٦)، وبهذا يتبين معنى التأويل في اللغة.

ثانياً: التأويل في القرون الثلاثة الأولى:

لقد استعمل الصحابة لفظ التأويل بمعنى التفسير ومن ذلك ما رواه ابن كثير عن ابن عباس أنه قال: "أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله"^(٧)، أي: الذين يعلمون تفسير معانيه، ويفهمون ما خوطبوا به.

وقال مجاهد: تأويله جزاؤه أي جزاء تكذيبهم بالكتاب^(٨).

-
- (١) المصدر نفسه، ص ٤٦٠.
 - (٢) سورة الأعراف، الآية ٥٣.
 - (٣) تهذيب اللغة، للأزهري، ج ١٥، ص ٤٥٩.
 - (٤) المصدر نفسه، ج ١٥، ص ٤٥٨.
 - (٥) الصحاح، للجوهري، (باب اللام: فصل الألف) ج ٤، ص ١٦٢٧.
 - (٦) راجع: معجم مقاييس اللغة، مادة أول ج ١، ص ١٥٩ - ١٦٤.
 - (٧) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ج ١، ص ٣٤٧.
 - (٨) الجامع لأحكام القرآن، ج ٧، ص ٢١٧.

وقال قتادة: "تأويله" عاقبته، وعاقبة الكتاب ما وعد الله فيه من البعث والحساب^(١).

وبين ابن جرير الطبري أن التأويل بمعنى التفسير، ولهذا نجده يقول عند كل آية "القول في تأويل هذه الآية، أي: في تفسيرها".
واختلف أهل التأويل في تأويل هذه الآية، أي: أهل التفسير.

ثالثاً: ظهور المعنى الجديد للتأويل:

لم يظهر معنى التأويل الاصطلاحي الذي هو: "صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله..." إلا بعد القرون الثلاثة. فلم تذكر معاجم اللغة العربية هذا المعنى الجديد إلا في القرن السابع الهجري.

فإن ابن منظور مؤلف لسان العرب المتوفي عام (٧١١هـ) هو أول من ذكر هذا المعنى في معاجم اللغة - وإن كان هذا المعنى قد ظهر قبل ذلك على أيدي المتكلمين وإنما المراد بيان متى أدخل في معاجم اللغة.

وابن منظور قد عزاه إلى ابن الأثير حيث قال: قال ابن الأثير: "... هو من آل الشيء يؤول إلى كذا أي: رجع وصار إليه، والمراد بالتأويل: نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ماترك ظاهر اللفظ..."^(٢).

وهذا القول ذكره ابن الأثير في "النهاية في غريب الحديث"^(٣) عند شرحه لدعاء النبي ﷺ لابن عباس.

وقد فشا هذا المعنى للتأويل عند المتأخرين حتى ظن أنه من معانيه عند العرب.
وقد توسع صاحب تاج العروس في النقل عن غير علماء اللغة لتأكيد هذا المعنى.
فنقل عن ابن الجوزي^(٤) (٥٩٧هـ) أنه قال:

-
- (١) الجامع لأحكام القرآن، ج٧، ص ٢١٧ - ٢١٨.
 - (٢) لسان العرب، لابن منظور، ج ١١، ص ٣٣.
 - (٣) راجع: النهاية في غريب الحديث، ج ١، ص ٨٠.
 - (٤) هو عبد الرحمن بن علي بن محمد، جمال الدين، أبو الفرج، المعروف بابن الجوزي، حفظ القرآن، واشتغل بالحديث، والتفسير، والفقه، والوعظ والأدب، وبرع في عدة علوم، وكان زاهداً قارئاً

"التأويل هو نقل الكلام عن موضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ..."^(١).

ونقل عن السبكي^(٢) (٧٧١هـ) أنه قال:

"... هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فإن حمل لدليل، فصحيح، أو لما يظن دليلاً ففاسد، أو لا شيء، فلعب لا تأويل..."^(٣).

ونقل عن السيوطي^(٤) (٨٤٩هـ) أنه قال:

"... التأويل صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى تحتمله إذا كان المعنى المحتمل الذي تصرف إليه موافقاً للكتاب والسنة..."^(٥).

ولم ينقل عن أحد من علماء اللغة أنه قال بمثل قولهم ذلك.

ونستخلص - مما سبق - الملاحظات التالية:

= له مصنفات منها: منهاج الوصول إلى علم الأصول، والموضوعات في الحديث، وزاد المسير وتلخيص ابليس، توفي ببغداد سنة (٥٩٧هـ).

يراجع في ترجمته:

شذرات الذهب ج٤، ص ٣٢٩؛ سير أعلام النبلاء، ج ٢١، ص ٣٦٥ - ٣٨٤.

(١) تاج العروس، ج٧، ص ٢١٥.

(٢) هو: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، أبو نصر، تاج الدين السبكي الشافعي، الفقيه الأصولي اللغوي له مؤلفات منها: جمع الجوامع، وشرحه في أصول الفقه، ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، وشرح منهاج البیضاوي، والأشباه والنظائر، وطبقات الفقهاء الكبرى - والوسطى والصغرى. توفي سنة (٧٧١هـ).

ترجمته: الدرر الكامنة ج٣، ص ٣٩؛ البدر الطالع، ج١، ص ٤١٠؛ شذرات الذهب، لابن العماد، ج٦، ص ٢٢١.

(٣) تاج العروس، للزبيدي، ج٧، ص ٢١٥.

(٤) هو: عبد الرحمن بن الكمال بن محمد بن سابق الدين الخضير الأسبوطي وينسب إلى الخضيريه محلة ببغداد ولد بعد المغرب ليلة الأحد مستهل رجب سنة (٨٤٩هـ) واشتغل بالعلم، ورحل في طلبه، وأكثر من التأليف، وتوفي في السحر ليلة الجمعة تاسع عشر جمادى الأولى سنة إحدى عشرة وتسعمائة.

يراجع في ترجمته:

الضوء اللامع، ج٤، ص ٦٥ - ٧٠؛ شذرات الذهب، لابن العماد، ج٨، ص ٥١.

(٥) تاج العروس، ج٧، ص ٢١٥.

أولاً: أن هذا المعنى المحدث لم يرد في المعاجم المتقدمة التي صُنفت في القرن الرابع الهجري.

ثانياً: أن هذا المعنى المحدث إنما ذكره صاحب لسان العرب، وصاحب تاج العروس عن علماء ليسوا من علماء اللغة وليسوا من الذين ألفوا معاجم لغوية؛ وإنما هم بين فقيه، أو متكلم، أو أصولي؛ فضلاً عن كونهم متأخرين عن عصر رواية اللغة. ثالثاً: عدم وجود هذه الكلمة في المعاجم المتقدمة بهذا الاستعمال المحدث، يدل على أن هذا المعنى الأخير لم يعرف لديهم؛ وإنما شاع بعد ذلك كاصطلاح تعارف عليه المتأخرون من المتكلمين والأصوليين ومن وافقهم.

فنجده عند أبي المعالي الجويني، وعند الغزالي، وعند الرازي ونحوهم. وقد ظهر هذا المعنى المستحدث للفظ التأويل، وانتشر بحيث أصبح عرفاً عاماً عند علماء الكلام والأصول وغيرهم، واستطاع هذا المعنى المستنكر في أصول اللغة أن يجد له مكاناً فسيحاً في المعاجم اللغوية التي ألفت أخيراً في القرن السابع والثامن الهجري وما بعده حتى طغى على المعنيين السابقين للفظ التأويل؛ بحيث أصبح لفظ التأويل - إذا أطلق - لا يتبادر إلى الذهن عند جم غفير من علماء الكلام والأصول وغيرهم إلا المعنى المحدث وهو: "... صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى آخر لقرينة صارفة..."

والسبب في ذلك هو أن لفظ التأويل استعمل بهذا المعنى من قبل المتكلمين والأصوليين الذين أرادوا نصرته ما توصلوا إليه من معتقدات وآراء كلامية؛ ذلك بأنهم اعتقدوا أن مناهجهم العقلية وطرقهم الكلامية هي السبيل لمعرفة الله - تعالى - وهي الطريق لثبوت الشرع وعندما رأوا أن بعض نصوص الشرع تخالف معتقداتهم ومناهجهم العقلية، وآراءهم الكلامية عمدوا إلى تغيير معنى النصوص وتحريفها إلى معاني تتفق مع معقولهم وسموا ذلك تأويلاً؛ لأن العقل - في نظرهم - هو الشاهد لثبوت الشرع وصحته وهو أصل له فلا يجوز أن يأتي الشرع بما يكذب شاهده^(١).

(١) يراجع: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٣٢. المسامرة، ص ٣١.

رابعاً: خطأ فهم المتكلمين في معنى الظاهر^(١)؛ حيث زعموا: أنه يرد ويراد به معنيان:

- مشابهة المخلوقات وهذا لا يدل عليه ظاهر القرآن والسنة.
- والثاني: إثبات معنى يليق بالله - عز وجل - وهذا هو المفهوم من كلام الله - تعالى - وكلام رسوله ﷺ.
- فإذن صرف الكلام عن هذا الظاهر هو إبطال للنصوص عن معناها.

إيراد نماذج من كلام أهل السنة والجماعة لمعنى التأويل:

إذا رجعنا إلى معنى التأويل عند أهل السنة والجماعة وفي اصطلاح المتكلمين نجد أن بين المعنيين فرقاً شاسعاً، وبيان ذلك أننا نجد لفظ التأويل عند أهل السنة والجماعة لا يخرج عن معنييه اللغويين، وهما:

الأول:

أن التأويل يأتي بمعنى الحقيقة، والعاقبة، والمصير، والمرجع، والمآل.
قال تعالى:

﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾^(٢).

وتأويل الخبر: هو وقوع نفس المخبر به، وتحقيقه^(٣).

قال ابن كثير في معنى التأويل هنا: ﴿هل ينظرون إلا تأويله﴾ أي ما وعدوا به من العذاب، والنكال، والجنة، والنار؛ قاله: مجاهد، وغير واحد.

(١) قال الشريف الجرجاني: "... الظاهر: هو اسم لكلام ظهر المراد منه للسامع بنفس الصيغة، ويكون محتملاً للتأويل والتخصيص..."

التعريفات، ص ١٤٣.

(٢) سورة الأعراف، الآية ٥٣.

(٣) مجموعة الرسائل الكبرى، ج ٢، ص ١٤.

ويذكر أن بعض السلف قال في تفسير هذه الآية: لا يزال يجيء من تأويله أمر حتى يتم يوم الحساب: حتى يدخل أهل الجنة، الجنة، وأهل النار، النار فيتم تأويله يومئذ. وقوله: يوم يأتي تأويله: يوم القيامة^(١). وقال ابن تيمية:

"فالتأويل: هو ما أول إليه الكلام أو يؤول إليه، أو تأول إليه، والكلام إنما يرجع ويعود ويستقر ويؤول إلى حقيقته التي هي عين المقصود به..."^(٢). ويذكر ابن تيمية - أيضاً - أن لفظ التأويل قد يأتي بمعنى: "... الحقيقة التي يؤول إليها الكلام،....

فتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد هو ما أخبر الله به فيه مما يكون: من القيامة والحساب والجزاء والجنة والنار ونحو ذلك، كما قال الله تعالى: في قصة يوسف لما سجد أبواه وإخوته قال: ﴿يَأْتِبْ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ﴾^(٣) فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا...^(٤).

ويأتي التأويل في القرآن بمعنى العاقبة والمصير.

قال تعالى:

﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^(٥).
قالوا: أحسن عاقبة ومصيراً^(٦).

ومما سبق يتضح لنا أن لفظ التأويل في تلك المواضع قد استعمل بمعنى الحقيقة، والعاقبة، والمصير، والمرجع والمآل.

(١) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ج ٢، ص ٢٢٠.

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى، ج ٢، ص ٢١.

(٣) سورة يوسف، الآية ١٠٠.

(٤) الرسالة التدمرية، ط. الرابعة (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥ هـ) ص ٦٠.

(٥) سورة النساء، الآية ٥٩.

(٦) مجموعة الرسائل الكبرى، ج ٢، ص ١٩.

الثاني:

أن لفظ التأويل يأتي بمعنى تفسير الكلام وبيان معناه، فلفظ التأويل هنا يرادف معنى التفسير.

ولهذا قال مجاهد وغيره من علماء السلف، إن العلماء يعلمون تأويله، أي: تفسيره وبيان معانيه^(١).

وروى ابن كثير عن مجاهد عن ابن عباس أنه قال: أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله^(٢).

ومراده بتأويله: أي تفسيره وبيان معناه.

وقد استعمل ابن جرير الطبري - في تفسيره - لفظ التأويل بمعنى التفسير، ولهذا نجده كثيراً ما يقول: القول في تأويل هذه الآية، هو: كذا وكذا، واختلف أهل التأويل في هذه الآية ... ونحو ذلك، فلفظ التأويل عنده يرادف معنى التفسير.

فساد مذهب المتكلمين:

وبعد هذا العرض الموجز عن تأثير الأشاعرة بالمعتزلة في معنى "التأويل" وما نتج عنه من مفاصد عقدية، تبين هنا موقف علماء المذهب السلفي من التأويل المحدث وما ترتب عليه من مفاصد عقدية.

فقد بين ابن تيمية - رحمه الله - أن التأويل عند المتكلمين يراد به:

"صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقتضيه به..."^(٣).

وبعبارة أخرى:

التأويل عندهم هو: "صرف اللفظ عن معناه الذي يدل عليه ظاهر النص إلى

معنى آخر لا يحتمله السياق إلا بقريضة صارفة.

ومن هنا يتضح لنا أن معنى التأويل عند هؤلاء المتكلمين يرادف معنى التحريف.

وقد وضع ابن تيمية أن المؤول يقع في أربعة أنواع من المخاذير:

(١) مجموعة الرسائل الكبرى، ج ٢، ص ١٨.

(٢) تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ٣٤٧.

(٣) مجموعة الرسائل الكبرى، ج ٢، ص ١٧.

"... أحدها:

كونه مثل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين، وظن أن مدلول النصوص هو التمثيل.

الثاني:

أنه إذا جعل ذلك هو مفهومها وعطله بقيت النصوص معطلة عما دلت عليه من إثبات الصفات اللاتقة بالله. فيبقى مع جنايته على النصوص؛ وظنه السيئ الذي ظنه بالله ورسوله حيث ظن أن الذي يفهم من كلامهما هو التمثيل الباطل قد عطل ما أودع الله ورسوله في كلامهما من إثبات الصفات لله، والمعاني الإلهية اللاتقة بجلال الله تعالى.

الثالث:

أنه ينفي تلك الصفات عن الله - عز وجل - بغير علم؛ فيكون معطلاً لما يستحقه الرب.

الرابع:

أنه يصف الرب بنقيض تلك الصفات، من صفات الأموات والجمادات، أو صفات المعدومات فيكون قد عطل به صفات الكمال التي يستحقها الرب ومثله بالمنقوصات والمعدومات، وعطل النصوص عما دلت عليه من الصفات، وجعل مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات. فيجمع في كلام الله تعالى، وفي الله بين التعطيل والتمثيل فيكون ملحداً في أسماء الله وآياته..."^(١).

والتأويل شر من التعطيل.

قال الإمام ابن القيم - رحمه الله -:

"... فإنه يتضمن التشبيه والتعطيل والتلاعب بالنصوص، وإساءة الظن بها، فإن المعطل والمؤول قد اشتركا في نفي حقائق الأسماء والصفات، وامتاز المؤول بتلاعبه بالنصوص وإساءة الظن بها ونسبة قائلها إلى التكلم بما ظاهره الضلال والإضلال.

فجمعوا بين أربعة محاذير:

(١) الرسالة التدمرية، ص ٥٢ - ٥٣.

اعتقادهم أن ظاهر كلام الله، ورسوله محال باطل؛ ففهموا التشبيه أولاً.
ثم انتقلوا منه إلى المخذور الثاني، وهو: التعطيل؛ فعطّلوا حقائقها بناءً منهم على
ذلك الفهم الذي لا يليق بهم، ولا يليق بالرب سبحانه.
المخذور الثالث:

نسبة المتكلم الكامل العلم، الكامل البيان، التام النصح إلى ضد البيان والهدى
والإرشاد وأن المتحيرين المتهوكين^(١) أجادوا العبارة في هذا الباب وعبروا بعبارة لاتوهم
من الباطل ما أوهمته عبارة المتكلم بتلك النصوص. ولا ريب عند كل عاقل أن ذلك
يتضمن أنهم كانوا أعلم منه، أو أفصح أو أنصح للناس.
المخذور الرابع:

تلاعبهم بالنصوص، وانتهاك حرمتها.... ،.... ،...
واعلم أنه لا يستقر للعبد قدم في الإسلام حتى يعقد قلبه على أن الدين كله لله،
وأن الهدي هدي محمد، وأن الحق دائر مع الرسول ﷺ وجوداً وعدماً، وأنه لا مطاع
سواه ولا متبوع غيره، وأن كلام غيره يعرض على كلامه، فإن وافقه قبلناه، لا لأنه قاله؛
بل لأنه أخبر به عن الله تعالى ورسوله وإن خالفه رددناه ولا يعرض كلامه ﷺ على آراء
القياسيين ولا على عقول الفلاسفة والمتكلمين ولا أذواق المتزهدين بل تعرض هذه كلها
على ما جاء به؛ عرض الدراهم المجهولة على أخبار الناقدين، فما حكم بصحته، فهو منها

(١) الأهوك: الأحمق، ورجل هواك ومتهوك: متحير.

والأهوك، والأهوج واحد.

والتهوك: السقوط في هوة الردى.

والتهوك: مثل التهور؛ وهو: الوقوع في الشيء بقلة مبالاة، وغير روية.

وروى الإمام أحمد بسنده عن جابر بن عبد الله: أن عمر بن الخطاب أتى النبي ﷺ بكتاب
أصابه من بعض أهل الكتب فقرأه النبي ﷺ فغضب، فقال: أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب
والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية... الحديث.

مسند الإمام أحمد ج ٣، ص ٣٨٧.

قال أبو عبيدة: معناه: أمتحرون أئتم عن الإسلام حتى تأخذوه عن اليهود؟.

يراجع:

لسان العرب (باب: الكاف، فصل: الهاء) ج ١٠، ص ٥٠٨.

المقبول وما حكم برده، فهو المردود...^(١).

وتيسير القرآن للذكر ينافي حمله على التأويل المخالف لحقيقته وظاهره.

قال الإمام ابن القيم - رحمه الله -:

"... أنزل الله الكتاب شفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين، ولذلك كانت معانيه أشرف المعاني وألفاظه أفصح الألفاظ وأبينها، وأعظمها مطابقة لمعانيها المرادة منها، كما وصفه الله - تعالى - بقوله:

﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾^(٢).

فالحق هو المعنى والمدلول الذي تضمنه الكتاب؛ والتفسير الأحسن هو الألفاظ الدالة على ذلك الحق، فهو تفسيره وبيانه والتفسير أصله من البيان والظهور، ويلقيه في الاشتقاق الأكبر الإسفار، ومنه أسفر الفجر إذا أضاء ووضح.

ومنه السفر لبروز المسافر من البيوت، ومنه السفر الذي يتضمن إظهار مافيه من العلم. فلا بد أن يكون التفسير مطابقاً للمفسر مفهماً له.

ولا تجد كلاماً أحسن تفسيراً ولا أتم بياناً من كلام الله سبحانه؛ ولهذا سماه الله بياناً، وأخبر أنه يسره للذكر ويسر ألفاظه للحفظ، ومعانيه للفهم، وأوامره ونواهيه للإمتثال. ومعلوم أنه لو كان بألفاظ لا يفهمها المخاطب لم يكن ميسراً له؛ بل كان معسراً عليه، وإذا أريد من المخاطب أن يفهم من ألفاظه ما لا يدل عليه من المعاني أو يدل على خلافه فهذا من أشد التعسير، فإنه لا شيء أعسر على الأمة من أن يراد منهم أن يفهموا كونه - سبحانه - لا داخلاً في العالم ولا خارجة، ولا متصلاً به، ولا منفصلاً عنه، ولا مبيناً له، ولا محايثاً له، ولا يرى بالأبصار عياناً، ولا له يد، ولا وجه من قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^(٣)،،،

(١) مختصر الصواعق، ص ٣٤، ٣٥.

(٢) سورة الفرقان، الآية ٣٣.

(٣) سورة الاخلاص، الآية ١.

ومن قوله: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ﴾^(١) وأن يجهدوا أنفسهم ويكابدوا أعظم المشقة في تطلب أنواع الاستعارات وضروب المجازات ووحشي اللغات، ليحملوا عليها آيات الصفات وأخبارها؛ ويقول: يا عبادي اعلّموا أنني أردت منكم أن تعلموا أنني لست فوق العالم، ولا تحته، ولا فوق العرش، ولا ترفع الأيدي إليّ، ولا يعرج إلى شيء ولا ينزل من عندي شيء من قولي: ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٢).

ومن قولي: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾^(٣)، ومن قولي: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾^(٤)، ومن قولي: ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾^(٥) ومن قولي: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾^(٦)، ومن قولي: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾^(٧) وأن تفهموا أنه ليس لي يدان من قولي: ﴿لَمَّا خَلَّصْتُ يَدَيَّ﴾^(٨)، ولا عين من قولي: ﴿وَلَتُصْنَعَنَّ عَلَى عَيْنِي﴾^(٩) فإنكم متى فهتم من هذه الألفاظ حقائقها وظواهرها فهتم خلاف مرادي منها؛ بل مرادي منكم أن تفهموا منها مايدل على خلاف حقائقها وظواهرها.

فأي تيسير يكون هناك، وأي تعقيد وتعسير لم يحصل بذلك؟ ومعلوم أن خطاب الرجل بما لا يفهمه إلا بترجمة أيسر عليه من خطابه بما كلف أن يفهم منه خلاف موضوعه. فتفسير القرآن مناف لطريقة النفاة المخرفين أعظم منافاة. ولهذا لما عسر عليهم أن يفهموا منه النفي عولوا فيه على الشبه الخيالية...^(١٠).

وقال - رحمه الله تعالى - :

-
- | | |
|------|-----------------------------------|
| (١) | سورة غافر، الآية ٧. |
| (٢) | سورة طه، الآية ٥. |
| (٣) | سورة النحل، الآية ٥٠. |
| (٤) | سورة المعارج، الآية ٤. |
| (٥) | سورة النساء، الآية ١٥٨. |
| (٦) | سورة غافر، الآية ١٥. |
| (٧) | سورة البقرة، الآية ٢٥٥. |
| (٨) | سورة ص، الآية ٧٥. |
| (٩) | سورة طه، الآية ٣٩. |
| (١٠) | مختصر الصواعق المرسلة، ص ٤٠ - ٤١. |

"... لما كان وضع الكلام للدلالة على مراد المتكلم؛ وكان مراده لا يعلم إلا بكلامه، انقسم كلامه ثلاثة أقسام:

- أحدها: ما هو نص في مراده لا يقبل محتملاً غيره.
 - الثاني: ما هو ظاهر في مراده وإن احتمل أن يريد غيره.
 - الثالث: ما ليس بنص ولا ظاهر في المراد بل هو محتمل محتاج إلى البيان.
- فالأول: يستحيل دخول التأويل فيه، إذ تأويله كذب ظاهر على المتكلم، وهذا شأن عامة نصوص القرآن الصريحة في معناها، خصوصاً آيات الصفات والتوحيد. وأن الله مكلّم، متكلم، أمر، ناه، قائل، ...، ...، ... وأنه تعالى فوق عباده عالٍ على كل شيء، مستوي على عرشه، ينزل الأمر من عنده، ويعرج إليه، وأنه فعّال حقيقة، وأنه كل يوم في شأن فعّال لما يريد، ...، ...، ... وأنه المتفرد بالربوبية والتدبير، والقيومية
-

فهذا القسم إن سلط التأويل عليه عاد الشرع كله مؤولاً لأنه أظهر أقسام القرآن ثبوتاً وأكثرها وروداً ودلالة.

ودلالة القرآن عليه متنوعة غاية التنوع، فقبول ما سواه للتأويل أقرب من قبوله بكثير.

القسم الثاني: ما هو ظاهر في مراد المتكلم ولكنه يقبل التأويل فهذا ينظر في وروده، فإن اطرّد استعماله على وجه واحد استحال تأويله بما يخالف ظاهره؛ لأن التأويل إنما يكون لموضع جاء خارجاً عن نظائره، متفرداً عنها فيؤول حتى يرد إلى نظائره. وتأويل هذا غير ممتنع إذا عرف من عادة المتكلم باطراد كلامه في توارّد استعماله معنى ألفه المخاطب، فإذا جاء موضع يخالفه رده السامع إلى ماعهد من عرف المخاطب إلى عادته المطردة.

وهذا هو المعقول في الأذهان والفطر وعند كافة العقلاء.

وقد صرح أئمة العربية بأن الشيء إنما يجوز حذفه إذا كان الموضع الذي ادعى فيه حذفه قد استعمل فيه ثبوته أكثر من حذفه؛ فلا بد أن يكون موضع ادعاء الحذف قد استعمل فيه ثبوته أكثر من حذفه، حتى إذا جاء محذوفاً في موضع علم بكثرة ذكره في نظائره أنه قد أزيل في هذا الموضع فحمل عليه.

فهذا شأن من يقصد البيان، وأما من يقصد التلبيس والتعمية فله شأن آخر.
 مثال ذلك قوله: ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(١) ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى
 الْعَرْشِ﴾^(٢) في جميع موارد من أولها إلى آخرها على هذا اللفظ، فتأويله باستولى باطل،
 وإنما كان يصح أن لو كان أكثر مجيئه بلفظ استولى، ثم يخرج موضع عن نظائره ويرد
 بلفظ استوى، فهذا كان يصح تأويله باستولى، فتفطن لهذا الموضع واجعله قاعدة فيما
 يمنع تأويله من كلام المتكلم ويجوز تأويله....،.....،.....

القسم الثالث: الخطاب بالمجمل الذي أحيل بيانه على خطاب آخر، فهذا - أيضاً -
 - لا يجوز تأويله إلا بالخطاب الذي يبينه وقد يكون بيانه معه، وقد يكون بيانه منفصلاً
 عنه.

والمقصود أن الكلام الذي هو عرضة التأويل أن يكون له عدة معان وليس معه
 ما يبين مراد المتكلم، فهذا التأويل فيه مجال واسع، وليس في كلام الله ورسوله منه شيء
 من الجمل المركبة، وإن وقع في الحروف المفتحة بها لسور، بل إذا تأمل من بصره الله -
 تعالى - طريقة القرآن والسنة وجدها متضمنة لدفع ما يوهمه الكلام من خلاف ظاهره
 وهذا موضع لطيف جداً في فهم القرآن نشير إلى بعضه.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^(٣) رفع سبحانه توهم انجاز في
 تكليمه لكليمه بالمصدر المؤكد الذي لا يشك عربي القلب واللسان أن المراد به اثبات
 تلك الحقيقة كما تقول العرب: مات موتاً، ونزل نزولاً ونظائره^(٤).

وقد بين الإمام ابن القيم - رحمه الله - أن أهل التأويل لا يمكنهم إقامة الدليل
 السمعي على مبطل أبداً، وهذا من أعظم آفات التأويل.

قال - رحمه الله -:

"... من المعلوم أن كل مبطل أنكر على خصمه شيئاً من الباطل قد شاركه في

(١) سورة طه، الآية ٥.

(٢) سورة الأعراف، الآية ٥٤.

(٣) سورة النساء، الآية ١٦٤.

(٤) مختصر الصواعق المرسلة، ص ٤٥ - ٤٧.

بعضه أو نظيره، فإنه لا يتمكن من دحض حجته؛ لأن خصمه تسلط عليه بمثل ما تسلط هو به عليه.

مثاله: أن يحتج من يتأول الصفات الخيرية وآيات الفوقية والعلو على من ينكر صفة السمع والبصر والعلم بالآيات والأحاديث الدالة على ثبوتها؛ فيقول له خصمه: هذه عندي مؤولة كما أولت نصوص الاستواء والفوقية، والوجه، واليدين، والنزول والضحك، والفرح، والغضب، والرضى، ونحوها.

فما الذي جعلك أولى بالصواب في تأويلك مني؟ فلا يذكر سبباً على التأويل إلا أتاه خصمه بسبب من جنسه أو أقوى منه أو دونه. وإذا استدل المتأول على منكري المعاد وحشر الأجساد بنصوص الروحي، أبدوا لها تأويلات تخالف ظاهرها وحقائقها. وقالوا لمن استدل بها عليهم: تأويلنا لهذه الظواهر كتأويلك لنصوص الصفات، ولا سيما فإنها أكثر وأصرح؛ فإذا تطرق التأويل إليها فهو إلى مادونها أقرب تطرقاً. وإذا استدل بالنصوص الدالة على فضل الشيخين وسائر الصحابة تأولوها بما هو من جنس تأويلات الجهمي.

وإذا احتج الجهمي على الخارجي بالنصوص الدالة على إيمان مرتكب الكبائر، وأنه لا يكفر؛ ولا يخلد في النار، واحتج بها على الوعيدية القائلين بنفوذ الوعيد والتخليد، قالوا: هذه متأولة، وتأويلها أقرب من تأويل نصوص الصفات. وإذا احتج على المرجئة بالنصوص الدالة على أن الإيمان قول، وعمل، ونية، يزيد وينقص. قالوا هذه النصوص قابلة للتأويل كما قبلته نصوص الإستواء والفوقية والصفات الخيرية فنعمل فيها ما عملتم أنتم في تلك النصوص.

فقد بان أنه لا يمكن أهل التأويل أن يقيموا على مبطل حجة من كتاب ولا سنة. ولم يبق لهم إلا نتائج الأفكار وتصادم الآراء. لا سيما وقد أعطى الجهمي من نفسه أن أكثر اللغة مجاز. وأن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين، وأن العقل إذا عارض السمع وجب تقديم العقل؛ بل نقول إنه لا يمكن أرباب التأويل أن يقيموا على مبطل حجة

عقلية أبداً...^(١).

ويرد ابن القيم على من أول صفة اليد بقوله: "... ما الذي يضركم من إثبات اليد حقيقة، وليس معكم ما ينفي ذلك من أنواع الأدلة لا نقلها ولا عقليها ولا ضرورها ولا نظريها فإن قررتم من الحقيقة خشية التشبيه، والتمثيل ففروا من إثبات السمع، والبصر، والحياة، والعلم، والإرادة، والكلام خشية هذا المحذور.

ثم يقال لكم: توهمكم لزوم التشبيه والتمثيل من إثبات هذه الصفة وغيرها: وهم باطل، وليس في المخلوقات يد تمسك السموات والأرض وتطويها، ويد تقبض الأرضين السبع ولا أصبع توضع عليها الأرض، وإصبع توضع عليها الجبال، فلو كان في المخلوقات يدٌ وإصبع، يدٌ هذا شأنها لكان لكم عذرٌ ما، في توهم التشبيه والتمثيل من إثبات اليد والإصبع لله حقيقة، وإنما هذا تلبيس منكم على ضعفاء العقول...^(٢).
وقال:

"... إن هذه الألفاظ كلفظ اليدين والوجه:

- إما أن يكون لها معنى.

- أو تكون ألفاظاً مهملة لا معنى لها.

والثاني ظاهر الاستحالة، وإذا لم يكن بد من إثبات معنى لها فلا ريب أن ذلك المعنى قدر زائد على الذات وله مفهوم غير مفهوم الصفة الأخرى، فأى محذور لزم في إثبات حقيقة اليد، لزم مثله، في مجازها، ولا خلاص لكم من ذلك إلا إنكار أن يكون لها معنى أصلاً، وتكون ألفاظاً مجردة، فإن المعنى المجازي إما القدرة، وإما الإحسان، وهما صفتان قائمتان بالموصوف، فإن كانتا حقيقتين غير مستلزمتين لمحذور.

فهلا حملتم اليد على حقيقتها وجعلتم الباب باباً واحداً، وإن كانت مجازاً وهو حقيقة قولكم فلا يد، ولا قدرة، ولا إحسان في الحقيقة، وإنما ذلك مجاز محض والفرق بين هذا الوجه والذي قبله أن ذلك إلزام المجاز في الصفات التي وافقوا على أنها حقيقة، وهذا إلزام نفي ما ادعوا أنه مجاز اليد فيلزمهم نفي ذلك كله إن استلزم تشبيهاً أو

(١) مختصر الصواعق المرسلة، ص ٥٩ - ٦٠.

(٢) مختصر الصواعق المرسلة، ص ٣٢٨ - ٣٢٩.

تجسيماً أو إثبات الجميع إن لم يستلزم ذلك، وأما كون بعض الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم، وبعضها لا يستلزمه فهذا غير معقول لا معلوم بضرورة ولا نظر ولا نص ولا قياس...^(١).

وبهذا العرض الموجز من كلام شيخ الإسلام وتلميذه ابن القيم - اللذين واجها انحرافات المتكلمين وأبطلوها أشد الإبطال، وكشفا القناع عن فساد مناهجهم وضررها على العقيدة - نكون قد أدركنا بطلان هذا الإصطلاح المحدث لمعنى التأويل وما جره على الأمة من ضلال، وأن النجاة في مذهب سلف الأمة الذي يحترم النصوص وينزلها منازلها، ويرفض كل بدعة في دين الله - عز وجل - ليبقى الإسلام صافياً كما أنزل، والله الهادي إلى سواء السبيل.

(١) مختصر الصواعق المرسلة، ص ٣٢٩ - ٣٣٠.

الفصل السادس

المحكم والمتشابه

وتحته تمهيد، وأربعة مباحث:

التمهيد: تعريف المحكم والمتشابه في اللغة، وفي الشرع.

- المبحث الأول: المراد بالمحكم والمتشابه عند المعتزلة.

- المبحث الثاني: المراد بالمحكم والمتشابه عند الأشعرية.

- المبحث الثالث: جوانب التأثير في مسألة المراد بالمحكم والمتشابه.

- المبحث الرابع: النقد.

تمهيد:**تعريف المحكم والمتشابه في اللغة، وفي الاصطلاح:****المحكم والمتشابه في اللغة:**

قال في الصحاح: أحكمت الشيء فاستحكم، أي: صار محكماً.

وحكمت الظالم وأحكمته إذا أخذت على يده.

وحكمت الرجل تحكيماً، إذا منعته مما أراد^(١).

وأما المتشابه: فهو المثل لغيره، أو الملتبس بغيره، أو المشكل.

قال في الصحاح: شُبَّه، وشَبَّه: لغتان بمعنى. يقال: هذا شبهه، أي: شبيهه.

وبينهما شَبَّةٌ بالتحريك، والجمع مشابه.

والشُّبْهَةُ: الالتباس.

والمشتبهات من الأمور: المشكلات.

والمتشابهات: المتماثلات.

وتشبه فلان بكذا. والتشبيه: التمثيل.

وأشبهت فلاناً وشابهته. واشتبه عليّ الشيء^(٢).

هذا تعريف المحكم والمتشابه في اللغة.

أما في الإصطلاح فقد اختلف معناه بحسب اختلاف المذاهب، وهو موضوع

المباحث الآتية.

(١) الصحاح (باب الميم فصل الحاء) ج ٥، ص ١٩٠١، ١٩٠٢.

(٢) الصحاح (باب الهاء فصل الشين) ج ٦، ص ٢٢٣٦.

المبحث الأول

المراد بالمحكم والمتشابه عند المعتزلة

مسألة المحكم والمتشابه من أوائل المسائل التي انصرفت إليها عناية المعتزلة، وانصبت عليها جهودهم، ومن الطبيعي أن تحظى هذه المسألة منهم باهتمام كبير؛ لأن مذهبهم يقوم على ما اشتبه عليهم وتأولوه على غير تأويله^(١)، وعلى هذا الأصل تقوم عقائدهم.

وتذهب المعتزلة إلى أن الآيات المحكمات من القرآن هي التي لا تحمل إلا معنى واحد، وأن الآيات المتشابهة هي التي تحمل معاني كثيرة؛ وأنه لهذا السبب يجب رد المتشابه إلى المحكم.

ولكن يبقى المحكم عند المعتزلة هو ما اتفق مع عقائدهم، وأيد أصولهم، والمتشابه ما تعارض مع تلك العقائد وخالفها.

وحدد القاضي عبد الجبار حقيقة المحكم والمتشابه بقوله:
"... المحكم: ما أحكم المراد بظاهره.

والمتشابه: ما لم يحكم المراد بظاهره بل يحتاج في ذلك إلى قرينة؛ والقرينة إما عقلية، أو سمعية، والسمعية إما أن تكون في هذه الآية: إما في أولها أو آخرها، أو في آية أخرى من هذه السورة، أو من سورة أخرى، أو في سنة رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - من قول، أو فعل، أو إجماع من الأمة. فهذه حال القرينة التي نعرف بها المراد بالمتشابه ونحمله على المحكم..."^(٢).

ويقول:

"... إن المحكم إنما وصف بذلك؛ لأن محكما أحكمه، كما أن المكرم إنما وصف بذلك لأن مكرماً أكرمه، وهذا بين في اللغة. وقد علمنا أنه - تعالى - لا يوصف بأنه

(١) تراجع: الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، ص ١٣ - ٦٠.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٠٠ - ٦٠١.

أحكم هذه الآيات المحكمات من حيث تكلم بها فقط؛ لأن التشابه كالحكم في ذلك، وفي سائر ما يرجع إلى جنسه وصفته، فيجب أن يكون المراد بذلك أنه أحكم المراد به بأن جعله على صفة مخصوصة - لكونه عليها تأثير في المراد - وقد علمنا أن الصفة التي تؤثر في المراد هي أن توقعه على وجه لا يحتمل إلا ذلك المراد في أصل اللغة، أو بالتعارف، أو بشواهد العقل.

فيجب فيما اختص بهذه الصفة أن يكون محكما، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾^(١) ونحو قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾^(٢) إلى ما شاكله. فأما التشابه: فهو الذي جعله - عز وجل - على صفة تشبهه على السامع - لكونه عليها المراد به - من حيث خرج ظاهره عن أن يدل على المراد به، لشيء يرجع إلى اللغة، أو التعارف، وهذا نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ﴾^(٣) إلى ما شاكله، لأن ظاهره يقتضي ما علمناه محالاً، فالمراد به مشتبه ويحتاج في معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات^(٤).

ونقل أبو الحسن الأشعري مقالة المعتزلة في محكم القرآن ومتشابهه، فذكر عن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد أنهما قالوا:

"... المحكمات ما أعلم الله - سبحانه - من عقابه للفساق كقوله: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا﴾^(٥)، وما أشبه ذلك من آي الوعيد. وقوله: وآخر متشابهات هو ما أخفى الله عن العباد عقابه عليها ولم يبين أنه يعذب عليها كما بين في المحكم منه..."^(٦).

وقال الزمخشري:

"... محكمات: أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه.

(١) سورة الإخلاص، الآية ١ - ٢.

(٢) سورة يونس، الآية ٤٤.

(٣) سورة الأحزاب، الآية ٥٧.

(٤) متشابه القرآن، ج ١، ص ١٩.

(٥) سورة النساء، الآية ٩٣.

(٦) مقالات الإسلاميين، ص ٢٢٢، ٢٢٣.

متشابهات: مشتبهات محتملات.

(هن أم الكتاب) أي: أصل الكتاب تحمل التشابهات عليها، وترد إليها...^(١).
وقد جعل الزمخشري قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾^(٢) محكما.
وقوله: ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَظِيرَةٌ﴾^(٣) من التشابه بناء على معتقد
المعتزلة في إنكار رؤية الله - تعالى - بالأبصار في الدار الآخرة^(٤).

وقد حاول الزمخشري أن يبين الحكمة من وجود التشابه في القرآن بقوله:
"... لو كان كله محكما لتعلق الناس به لسهولة مأخذه ولأعرضوا عما يحتاجون
فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا
يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به. ولما في التشابه من الإبتلاء، والتمييز بين الثابت
على الحق والمتزلزل فيه، ولما في تقادح العلماء واتعابهم القرائح في استخراج معانيه ورده
إلى المحكم من الفوائد الجليلة، والعلوم الجمّة، ونيل الدرجات عند الله، ولأن المؤمن
المعتقد أن لا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره، وأهمه،
طلب ما يوفق بينه ويجريه على سنن واحد ففكر وراجع نفسه وغيره ففتح الله عليه،
وتبين مطابقة التشابه المحكم ازداد طمأنينة إلى معتقده وقوة إيقانه..."^(٥).

ويبين القاضي عبد الجبار وجه الحكمة في أن جعل الله القرآن بعضه محكما،
وبعضه متشابها بقوله:

"... إذا علمنا عدل الله - تعالى - وحكمته بالدلالة القاطعة التي لا تحتمل،
نعلم أنه لا يفعل ما يفعله إلا وله وجه من الحكمة في أفعاله - تعالى -..."^(٦).
ثم يعدد وجوه الحكمة من ذلك بقوله:

-
- (١) الكشف، ج ١، ص ١٧٤، ١٧٥.
 - (٢) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.
 - (٣) سورة القيامة، الآية ٢٢، ٢٣.
 - (٤) ينظر: الكشف، للزمخشري، ج ١، ص ١٧٥.
 - (٥) نفس المصدر والصفحة.
 - (٦) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٩٩.

"... أحد الوجوه، أنه - تعالى - لما أن كلفنا النظر وحثنا عليه، ونهانا عن التقليد، ومنعنا منه، جعل القرآن بعضه محكماً، وبعضه متشابهاً؛ ليكون ذلك داعياً لنا إلى البحث والنظر، وصارفاً عن الجهل والتقليد.

والثاني: أنه جعل القرآن على هذا الوجه، ليكون تكليفنا به أشق، ويكون في باب الثواب أدخل، وذلك شائع؛ فإن القديم - تعالى - إذا كان غرضه بالتكليف أن يعرضنا به إلى درجة لا تنال إلا بالتكليف، فكل ما كان أدخل في معناه كان أحسن لا محالة.

والثالث: أنه - تعالى - أراد أن يكون القرآن في أعلى طبقات الفصاحة ليكون علماً دالاً على صدق النبي - عليه السلام - وعلم أن ذلك لا يتم بالحقائق المجردة، وأنه لا بد من سلوك طريقة التجوز والاستعارة، فسلك تلك الطريقة ليكون أشبه بطريقة العرب، وأدخل في الاعجاز..."^(١).

المبحث الثاني المراد بالمحكم والمتشابه عند الأشعرية

تعريف المحكم والمتشابه عند الأشاعرة:

لقد عرف الأشاعرة كلاً من المحكم والمتشابه، بعدة تعريفات؛ وإليك تعريفاتهم:

قال الرازي:

"... إن اللفظ الذي جعل موضوعاً لمعنى. إما أن يكون محتملاً لغير ذلك المعنى،

أو لا يكون؟.

- فإن كان موضوعاً لمعنى ولم يكن محتملاً لغيره فهو النص.

- وإن كان محتملاً لغير ذلك المعنى: فإما أن يكون احتمالاً لأحدهما راجحاً

على الآخر، وإما أن لا يكون؛ بل يكون احتمالاً لهما على السوية.

فإن كان احتمالاً لأحدهما راجحاً على احتمال الآخر كان ذلك اللفظ بالنسبة

إلى الراجح ظاهراً، وبالنسبة إلى المرجوح مؤولاً.

- وأما إن كان احتمالاً لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة إليهما معاً مشتركاً،

وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين مجملًا، فخرج من هذا التقسيم: أن اللفظ إما

أن يكون نصاً أو ظاهراً، أو مجملًا، أو مؤولاً.

فالنص والظاهر يشتركان في حصول الترجيح، وهذا القدر هو المسمى بالمحكم.

وأما المجمل والمؤول: فهما يشتركان في أن دلالة اللفظ غير راجحة. إلا أن المجمل

لا رجحان فيه بالنسبة إلى كل واحد من الطرفين.

والمؤول: فيه رجحان بالنسبة إلى طرف المشترك وهو عدم الرجحان بالنسبة إليه،

وهو المسمى بالمتشابه؛ لأن عدم الفهم حاصل فيه..."^(١).

وقال سعد الدين التفتازاني:

"... المحكم: المتضح المعنى.

والمتشابه: مقابله؛ إما:

(١) أساس التقديس، ص ٢٣١، ٢٣٢.

لاشتراك، أو إجمال، أو ظهور تشبيه؛ والظاهر الوقف على: ﴿والراسخون في العلم﴾؛ لأن الخطاب بما لا يفهم بعيد...^(١).

وقال السيوطي:

"... من المتشابهة^(٢) آيات الصفات نحو قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٣).

ولقد بحث أئمة المذهب الأشعري مسألة المحكم والمتشابه كما بحثها غيرهم. وحاصل أقوالهم في تحديد المحكم والمتشابه ثلاثة أقوال:

- **القول الأول:** قول من ذهب إلى أن المحكمات هي الآيات التي أحكمت عبارتها، بأن حفظت من الإجمال والاحتمال، وأنها أصل الكتاب الذي يرد إليها غيرها. وأن الآيات المتشابهات هي احتمالات التي لا يتضح مقصودها؛ لإجمال، أو مخالفة ظاهر إلا بالفحص والنظر.

وقد ذهب إلى هذا القول: القاضي البيضاوي^(٤).

- **القول الثاني:** أن المتشابه هو الذي لا يعلم تأويله إلا الله، مثل: حروف الهجاء في أوائل السور. وقد ذهب إلى هذا القول البغدادي.

(١) حاشية السعد على مختصر ابن الحاجب، ج ٢، ص ٢١.

(٢) الاتقان في علوم القرآن، للسيوطي، ج ٢، ص ٦؛ ثم يراجع: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦ - ٨؛ ص ١٣.

(٣) سورة طه، الآية ٥.

(٤) هو: ناصر الدين، أبو الخير، عبد الله بن عمر بن محمد بن علي، القاضي، البيضاوي، صاحب "الطوابع" و "المصباح" في أصول الدين، و "الغاية القصوى" في الفقه و "المنهاج" في أصول الفقه، و "مختصر الكشاف" في التفسير، و "شرح المصاييح" في الحديث. ولي قضاء القضاة بشيراز، وهو منصب يشبه وزير العدل في يومنا هذا (رئيس القضاة). توفي سنة احدى وتسعين وستمائة، وقيل سنة خمس وثمانين وستمائة. ترجمته:

طبقات الشافعية، ج ٨، ص ١٥٧ - ١٥٨؛ مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج ٢، ص ٩٢ - ٩٣؛ البداية والنهاية، ج ١٣، ص ٣٠٩.

- القول الثالث: إن التشابه هو آيات الصفات الخبرية، والأفعال الاختيارية، كالعلو، والاستواء والوجه، واليد، والعين، والجمي، والاتيان، والنزول، والغضب، والرضى. وقد ذهب إلى هذا القول: الجويني، والرازي، والآمدي، والجرجاني، والسيوطي، وغيرهم.

وفيما يلي عرض لأقوالهم:

- القول الأول: وذهب إليه القاضي البيضاوي؛ حيث يقول:

"... الآيات المحكمات هي التي أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاجمال والاحتمال، وأنها أصل الكتاب الذي يرد إليها غيرها.

وأن الآيات المتشابهات هي: الاحتمالات التي لا يتضح مقصودها لاجمال أو مخالفة ظاهر، إلا بالفحص والنظر ليظهر فيها فضل العلماء ويزداد حرصهم على أن يجتهدوا في تدبرها وتحصيل العلوم المتوقف عليها استنباط المراد، فينالوا بها، وباتعاب القرائح في استخراج معانيها والتوفيق بينها وبين المحكمات - معالي الدرجات..."^(١).

- القول الثاني: من أقوال الأشاعرة في المحكم والمتشابه وذهب إليه البغدادي. حيث قال:

"... اختلف أصحابنا في إدراك علم تأويل الآيات المتشابهة، فذهب الحارث المحاسبي^(٢)،

-
- (١) أنوار التنزيل، وأسرار التأويل، للبيضاوي، ج ٢، ص ٤.
- (٢) هو: أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي، من أئمة الصوفية، وهو شيخ الجنيد، عاصر الشافعي واختار مذهبه، له كتب كثيرة في الزهد، وأصول الديانة، والرد على المعتزلة والرافضة، هجره الإمام أحمد؛ لأنه تكلم في شيء من مسائل الكلام، توفي سنة ثلاث وأربعين ومائتين (٢٤٣هـ).
- له ترجمة في: طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٢، ص ٢٧٥ - ٢٨٤. وينظر ما ذكره عن سبب هجر الإمام أحمد له.
- طبقات الصوفية، للسلمي، ص ٥٦ - ٦٠؛ الطبقات الكبرى للشعراني، ج ١، ص ٦٤.
- تهذيب التهذيب، ج ٢، ص ١٣٤.

وعبد الله بن سعيد^(١)، وأبو العباس^(٢) القلانسي إلى أن المتشابه هو الذي لا يعلم تأويله إلا الله.

وقالوا: منها حروف الهجاء في أوائل السور ،... ،...

ومن قال بهذا وقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾^(٣).

ثم ابتداء من قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾^(٤)...^(٥).

- القول الثالث: من أقوال الأشاعرة في المحكم والمتشابه، قول من ذهب إلى

أن المتشابه هو الصفات الخبرية، والأفعال الاختيارية. وإليه ذهب الجويني، والرازي، والآمدي، والجرجاني، والسيوطي.

يقول الجويني:

"فإن رام تأويل المتشابهات قبل العلم بالمحكمات، ذل وضل؛ فإن سبيل التأويل رد المتشابه إلى فحوى المحكم..."^(٦).

(١) هو: أبو محمد عبد الله بن سعيد بن محمد بن كلاب (بضم الكاف وتشديد اللام) القطان المتوفي بعد سنة ٢٤٠ هـ بقليل شيخ الكلائية، تابعه الأشاعرة في أكثر آرائه، وقد أخطأ البغدادي في عده من الأشاعرة، والصواب أنه متقدم على أبي الحسن الأشعري. وهو مؤسس مذهب الكلائية الذي تأثر به الأشاعرة فيما بعد.

له ترجمة في: طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٢، ص ٢٩٩ - ٣٠٠، الفهرست، لابن النديم، ص ٢٥٥. لسان الميزان، ج ٣، ص ٢٩٠.

(٢) ذكره ابن عساكر في تبين كذب المفترى فيما نسب لأبي الحسن الأشعري، ص ٣٩٨. فقال ما نصه: "... أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي من معاصري أبي الحسن رحمه الله لا من تلاميذه كما قال الأهوازي، وهو من جملة العلماء الكبار الأثبات، واعتقاده موافق لاعتقاده في الأثبات (أي لاعتقاد أبي الحسن الأشعري).

ولمزيد العلم بآراء القلانسي، ينظر: الفرق بين الفرق ص ٨٠؛ ص ٩٦، ص ٢١٣، ص ٢٢١.

أصول الدين للبغدادي، ص ٤٠، ٤٥، ٦٧، ٢٥٤. الملل والنحل ج ١، ص ٨٥.

(٣) سورة آل عمران، الآية ٧.

(٤) سورة آل عمران، الآية ٧.

(٥) أصول الدين، ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

(٦) الشامل في أصول الدين، ص ٥٥٣ ثم راجع ص ٥٤٣ - ٥٧٠. الارشاد، ص ١٥٥ - ١٦٤.

ويقول الرازي:

"... وأما الظواهر النقلية المشعرة بالجسمية والجهة فالجواب كلي عنها: أن القواطع العقلية دلت على امتناع الجسمية والجهة، والظواهر النقلية مشعرة بحصول هذا المعنى، والجمع بين تصديقهما محال، وإلا لزم اجتماع النقيضين، والجمع بين تكذيبهما محال، وإلا لزم الخلو عن النقيضين، والقول بترجيح الظواهر النقلية على القواطع العقلية محال؛ لأن النقل فرع على العقل فالقدح في الأصل لتصحيح الفرع يوجب القدح في الأصل والفرع معاً، وهو باطل. فلم يبق إلا الإقرار بمقتضى الدلائل العقلية القطعية، وحمل الظواهر النقلية إما على التأويل، وإما على تفويض علمها إلى الله سبحانه وتعالى، وهو الحق..."^(١).

ويقول - أيضاً:

"... الظواهر المقتضية للجسمية والجهة لا تكون معارضة للأدلة العقلية القطعية التي لا تقبل التأويل.

وحينئذ إما أن يفوض علمها إلى الله - تعالى - على ما هو مذهب السلف، وقول من أوجب الوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾^(٢).

وإما أن يستقل بتأويلها على التفصيل على ما هو مذهب أكثر المتكلمين، وتلك التأويلات مستقصاة في المطولات..."^(٣).

ويقول الآمدي:

"... القرآن مشتمل على آيات محكمة ومتشابهة على ما قال تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾^(٤).

أما المحكم فأصح ما قيل فيه قولان:

- الأول: أن المحكم ما ظهر معناه، وانكشف كشفاً يزيل الإشكال، ويرفع

(١) معالم أصول الدين، ص ٤٣.

(٢) سورة آل عمران، الآية ٧.

(٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، ص ٢٢٨.

(٤) سورة آل عمران، الآية ٧.

الاحتمال، وهو موجود في كلام الله تعالى.

والمتشابه: المقابل له ما تعارض فيه الاحتمال، إما بجهة التساوي؛ كالألفاظ المجملة، ... ، ... ، ...

وما ظاهره موهم للتشبيه، وهو مفتقر إلى تأويل، كقوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾^(١) ﴿وَتَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^(٢) ﴿مِمَّا عَمِلْتَ أَيَّدِينَا﴾^(٣) ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾^(٤). ﴿وَمَكْرُوا وَمَكَّرَ اللَّهُ﴾^(٥) و﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾^(٦) ونحوه من الكنايات والاستعارات المؤولة بتأويلات مناسبة لأفهام العرب، وإنما سمي متشابهاً، لاشتباه معناه على السامع. وهذا أيضاً موجود في كلام الله تعالى ...

القول الثاني: أن المحكم ما انتظم وترتب على وجه يفيد إما من غير تأويل، أو مع التأويل من غير تناقض واختلاف فيه. وهذا أيضاً متحقق في كلام الله تعالى ...^(٧). وقال الشريف^(٨) الجرجاني:

"... ومن كان له رسوخ قدم في علم البيان حمل أكثر ما ذكر من الآيات والأحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية، وبعضها على المجاز،

(١) سورة الرحمن، الآية ٢٧.

(٢) سورة الحجر، الآية ٢٩.

(٣) سورة يس، الآية ٧١.

(٤) سورة البقرة، الآية ١٥.

(٥) سورة آل عمران، الآية ٥٤.

(٦) سورة الزمر، الآية ٦٧.

(٧) الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٢١٨، ٢١٩.

(٨) هو: علي بن محمد بن علي الجرجاني، الحسيني، ويعرف بالسيد الشريف أبي الحسن. ولد بجرجان سنة (٧٤٠هـ) وله تصانيف تزيد على الخمسين، منها:

تفسير الزهراوين (سورة البقرة وآل عمران) والتعريفات وشرح المواقف في علم الكلام، وشرح منتهى السؤل والأمل لابن الحاجب، وحاشية على أنوار التنزيل، للبيضاوي، وحاشية على شرح الطوالع للبيضاوي. وقد توفي بشيراز يوم الأربعاء ٦ من ربيع الثاني سنة (٨١٦هـ).

انظر: الضوء اللامع، للسخاوي، ج ٥، ص ٣٢٨ - ٣٣٠.

مراعيًا لجزالة المعنى وفخامته، ومجانباً عما يوجب ركافته فعلبك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها...^(١).

(١) شرح المواقف، تحقيق: د. أحمد المهدي، ص ١٨٢؛ ثم يراجع: ص ١٧٢ - ١٨٢.

المبحث الثالث

جوانب التأثير في مسألة المراد بالحكم والمتشابه

يتفق الأشاعرة مع المعتزلة على أن الآيات المحكمات من القرآن هي التي لا تحمل إلا معنى واحداً، وأن الآيات المتشابهة هي التي تحمل معاني كثيرة. ويذهب المعتزلة إلى أن المحكم هو ما اتفق مع عقائدهم وأيد أصولهم، والمتشابه هو ما تعارض مع تلك العقائد وخالفها. فآيات الوعيد عند واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد من المحكم. وآيات الوعد من المتشابه.

وقد جعل الزمخشري قوله تعالى: ﴿تَذَرِكُهُ اللَّابِصَارُ﴾^(١) محكماً. وقوله تعالى: ﴿وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾^(٢) من المتشابه بناء على معتقد المعتزلة في إنكار رؤية الله تعالى في الدار الآخرة^(٣). وقد تأثر بهم الأشاعرة فجعلوا المحكم: ما وافق آراءهم الاعتقادية، وأصولهم الكلامية. والمتشابه ما خالفها.

ولهذا جعل الأشاعرة نصوص الصفات الخيرية والأفعال الاختيارية - نحو العلو، والإستواء، والوجه، والعين، واليد، والأصابع، والساق، والقدم، والمجىء، والإتيان، والنزول، والرضى، والغضب - من قبيل المتشابه الذي يجب تأويله ورده إلى المحكم. يقول الآمدي:

"... القرآن مشتمل على آيات محكمة ومتشابهة على ما قال تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾^(٤). أما المحكم فأصح ما قيل فيه قولان:

(١) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

(٢) سورة القيامة، الآية ٢٢، ٢٣.

(٣) الكشف، ج ١، ص ١٧٥.

(٤) سورة آل عمران، الآية ٧.

- الأول: أن المحكم ما ظهر معناه، وانكشف كشفاً يزيل الإشكال ويرفع الإحتمال، وهو موجود في كلام الله تعالى.

- والمتشابه: المقابل له ما تعارض فيه الاحتمال، إما بجهة التساوي؛ كالألفاظ المجملة، ...، ...، ...

وما ظاهره موهم للتشبيه، وهو مفتقر إلى تأويل، كقوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾^(١) ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^(٢) ﴿مِمَّا عَمِلْتَ آيِدِينَ﴾^(٣) ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾^(٤) ونحوه من الكنايات والاستعارات المؤولة بتأويلات مناسبة لأفهام العرب وإنما سمي متشابهاً، لاشتباه معناه على السامع. وهذا أيضاً موجود في كلام الله تعالى.

القول الثاني: أن المحكم ما انتظم وترتب على وجه يفيد إما من غير تأويل، أو مع التأويل من غير تناقض واختلاف فيه. وهذا أيضاً متحقق في كلام الله تعالى...^(٥). وبهذا يتبين تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في هذه المسألة. والله أعلم.

(١) سورة الرحمن، الآية ٢٧.

(٢) سورة الحجر، الآية ٢٩.

(٣) سورة يس، الآية ٧١.

(٤) سورة البقرة، الآية ١٥.

(٥) الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٢١٨، ٢١٩.

المبحث الرابع النقد

تبين لنا - مما سبق - أن المعتزلة والأشاعرة عرفوا المحكم والمتشابه، وذهبوا إلى أن نصوص الصفات الخبرية، والأفعال الاختيارية من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، ثم رجعوا إليها بعد ذلك فحرّفوا معانيها بالتأويل المتدع.

وبعد هذا نورد تعريف المذهب السلفي للمحكم والمتشابه، وذلك من خلال كلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - .

قال:

"... الله وصف القرآن الكريم في بعض الآيات بأنه محكم كله، قال تعالى: ﴿الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ﴾^(١).

فأخبر أن آياته كلها محكمة.

- ووصفه في بعض الآيات بأنه متشابه كله قال تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾^(٢).

وأخبر أنه كله متشابه^(٣).

- ووصفه في موضع آخر بأن بعض آياته محكمات، وبعضها متشابهات^(٤).

قال تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...﴾^(٥).

ولهذا فإن التشابه الذي وصف به الكتاب كله في قوله تعالى:

-
- (١) سورة هود، الآية ١.
 - (٢) سورة الزمر، الآية ٢٣.
 - (٣) ينظر: الرسالة التدمرية، تحقيق: زهير الشاويش ط. الرابعة (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ) ص ٦٣، ٦٤.
 - (٤) ينظر: مجموعة الرسائل الكبرى، ج ٢، ص ٧.
 - (٥) سورة آل عمران، آية ٧.

﴿الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً﴾ يختلف عن التشابه الذي وصف الله به بعض آياته في قوله تعالى: ﴿وأخر متشابهات﴾. ولما كان لفظ التشابه فيه اشتراك، فلا بد أن نبين أنواعه قبل الحديث عن المحكم والمتشابه.

أنواع التشابه:

أولاً: التشابه العام:

وهو التشابه الذي يعم القرآن كله، وهو ضد الاختلاف الذي نفاه الله في كتابه الحكيم في قوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(١). فالتشابه هنا: هو تماثل الكلام وتناسبه: بحيث يصدق بعضه بعضاً، ويؤيده فإذا أمر بأمر في موضع لم يأمر في موضع آخر بنقيضه. وكذلك إذا أخبر بثبوت شيء لم يخبر بنقيض ذلك، وهذا بخلاف القول المضطرب المختلف: الذي ينقض بعضه بعضاً فيثبت الشيء تارة، وينفيه أخرى، أو يأمر به وينهى عنه في وقت واحد.

فالأقوال المختلفة هنا: هي: المتضادة؛ والتشابهة هي: المتوافقة.

وهذا التشابه يكون في المعاني وإن اختلفت الألفاظ، فإذا كانت المعاني يوافق بعضها بعضاً، ويعضد بعضها بعضاً، ويناسب بعضها بعضاً، ويشهد بعضها لبعض، ويقتضي بعضها بعضاً - كان الكلام متشابهاً بخلاف الكلام المتناقض الذي يصاد بعضه بعضاً.

فهذا التشابه العام: لا ينافي الإحكام العام؛ بل هو: مصدق له، فإن الكلام المحكم المتقن يصدق بعضه بعضاً، لا يناقض بعضه بعضاً؛ ولهذا فإن التشابه العام يوافق الإحكام العام الذي وصف به القرآن كله في قوله تعالى: ﴿كتاب أحكمت آياته﴾.

ثانياً: التشابه الخاص:

وهو: التشابه الخاص ببعض الآيات التي فيها إخبار عن الغيب الذي أمرنا الله أن نؤمن به، ولا يعلم حقيقة ذلك الغيب، ومتى يقع إلا الله، وذلك التأويل لا يعلمه وقتاً وقدرأً ونوعاً وحقيقة إلا الله وحده، وإنما نعلم نحن العباد ما أخبرنا الله به من صفات هذا الغيب وأما الوقوف على كنهه وإدراك حقيقته فهذا لا يعلمه إلا الله سبحانه مثال ذلك وقت قيام الساعة، وحقيقة النعيم الذي أعده الله لعباده، فإن تلك الحقائق الموعود بها في تلك الدار تشبه من بعض الوجوه أصناف النعيم الموجود في الدنيا، ولكنها ليست هي هي، فذلك القدر الذي أخبر الله به في القرآن لا يعلم وقته وقدره وصفته إلا الله. فهذا هو التشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله؛ ولهذا قال تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾^(١).

وفي الحديث القدسي قال الله تعالى: ﴿أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر﴾^(٢).

وقد قال ابن عباس - رضي الله عنهما -: "ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء"^(٣).

يقول ابن تيمية:

"... فإن الله قد أخبر أن في الجنة حمراً، ولبناً، وماء، وحريراً، وذهباً، وفضة، وغير ذلك ونحن نعلم قطعاً أن تلك الحقيقة ليست مماثلة لهذه؛ بل بينهما تباين عظيم مع التشابه، ...، ... فأشبهه إسم تلك الحقائق أسماء هذه الحقائق، كما أشبهت الحقائق الحقائق من بعض الوجوه، فنحن نعلمها إذا خاطبنا بتلك الأسماء من جهة القدر المشترك بينهما، ولكن لتلك الحقائق خاصية لا ندركها في الدنيا، ولا سبيل إلى إدراكها لعدم

(١) سورة السجدة، آية ١٧.

(٢) رواه البخاري (كتاب بدء الخلق، باب: ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة) ينظر: فتح الباري،

لابن حجر، ج ٦، ص ٣١٨.

(٣) الرسالة التدمرية، ص ٣٢.

إدراك عينها، أو نظيرها من كل وجه، وتلك الحقائق على ماهي عليه هي تأويل ما أخبر الله به...^(١).

فهذه الأمور يجب الإيمان بها دون تشكيك، ومن حاول أن يعرف حقيقتها أو يدرك كنهها، فهو من الذين ذمهم الله لاتباعهم المتشابه ومحاولتهم معرفة حقيقته إبتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله.

ويدخل ضمن ذلك - أيضاً - الذين ينكرون أن يكون في الجنة أكل وشرب، ولباس، ونكاح، ويمنعون وجود ما أخبر به القرآن، ويحرفون معاني ذلك كله بالتأويل المبتدع، ويزعمون أنه أمثال مضروبة لتفهيم النعيم الروحاني ...، ... فهؤلاء من المتبعين للمتشابه؛ بما يوردونه من الشبهات ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله^(٢).

وكذلك وقت قيام الساعة يعد من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَأَيُّجَلِّيْهَا لَوْفَتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاءَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٣).

فقد أخبر الله - سبحانه - أن علم وقتها المعين، وحقيقتها لا يعلمه إلا الله، وإن كان العباد يعلمون من أشراتها، وصفاتها، ما أخبرهم الله به.

ومن المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله علم جنود الله الذين يستعملهم في أفعاله^(٤) فلا يعلمهم إلا هو ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾^(٥).

ومن المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله معرفة كنه ذاته، وكيفية صفاته، فهذا القدر من المعرفة هو مما استأثر الله بعلمه وإنما يعلم العباد ما أخبرهم الله به، ويؤمنون

(١) مجموعة الرسائل الكبرى، ج ٢، ص ١١.

(٢) يراجع: مجموعة الرسائل الكبرى، ج ٢ ص ١١.

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٨٧.

(٤) ينظر: الرسالة التدمرية (ط. المكتب الإسلامي)، ص ٦٩.

(٥) سورة المدثر، الآية ٣١.

به، وذلك بأن "... يوصف الله بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله لا يتجاوز القرآن والحديث ويتبع في ذلك سبل السلف الماضين: أهل العلم والإيمان، والمعاني المفهومة من الكتاب والسنة لا ترد بالشبهات فتكون من باب تحريف الكلم عن مواضعه، ولا يعرض عنها فيكون من باب الذين إذا ذكروا بآيات ربهم لم يحروا عليها صما وعمياناً..."^(١).

ومذهب أهل الحق في هذه الصفات هو الإيمان بما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله من غير تحريف ولا تكيف ولا تأويل ولا تعطيل ولا تشبيه ولا تفويض^(٢) دون الخوض فيها أو محاولة معرفة كنه ذات الله، أو كيفية صفاته، فالعلم بذلك هو من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله وحده.

قال ابن تيمية:

"... وأما التأويل الذي اختص الله به، فحقيقة ذاته وصفاته كما قال مالك: والكيف مجهول. فإذا قالوا: ما حقيقة علمه وقدرته وسمعه وبصره؟

— قيل: هذا هو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله..."^(٣).

فمن حاول معرفة هذا الصنف فهو من الذين ذمهم الله وبين أنهم يتبعون المشابهة ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله.

وإذا عثرنا على أثر من الآثار التي تبين أن السلف قالوا: إن المشابهة لا يعلم تأويله إلا الله فإنما يريدون بذلك هذا الصنف.

(١) مجموعة الرسائل الكبرى، ج ٢، ص ٣٠.

(٢) التفويض بدعة كسائر البدع التي حدثت في مسألة الصفات، وقد لجأ إليه متأخروا الأشعرية وغيرهم بعد أن قلت ثقتهم بالعقل.

والتفويض هو: إقرار اللفظ كما ورد في الكتاب والسنة، إقراراً جامداً، دون أن يفهم منه معنى، مع القطع بأن ظاهر النص غير مراد.

وفساد هذا القول معلوم بالبديهة لأنه يفضي إلى جعل نصوص الصفات بمنزلة الكلام الأعجمي الذي لا يفهم، ويلزم منه أن الله نزل كلاماً لا يفهم أحد معناه.

(٣) مجموعة الرسائل الكبرى، ج ٢، ص ٣٥.

ومما يجب التنبيه عليه أن نوع التشابه هنا يختلف تماماً عن التشابه المذكور في النوع الأول؛ لأن الله قد وصف القرآن بأنه كله متشابهاً، أي متفقاً مؤتلفاً لا اضطراب ولا تناقض ولا اختلاف فيه، وقد مدح الذين يتفكرون في القرآن ويتدبرون معانيه. وأما النوع الثاني: فقد ذم متبعي التشابه، حيث قال: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾^(١).

ولما ذم الله متبعي التشابه في النوع الثاني دل على أن التشابه هنا يختلف عن التشابه المذكور في النوع الأول؛ لأن الله وصف القرآن بأنه كله متشابهاً فقال: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾^(٢).

ولو كان التشابه في الموضعين بمعنى واحد، لكان كل متبع للقرآن مذموماً، وهذا باطل.

ثالثاً: التشابه النسبي الإضافي:

وهو الذي يشتبه على بعض الناس دون بعض بحيث تشتبه بعض الآيات على عدد من الناس فيجهلون المراد منها، أو يفهمون منها معنى باطلاً غير الذي أراده الله. ويلحق بهذا الصنف الشبه التي تعرض لبعض الناس، من قبل الفهم الخاطئ لبعض النصوص وتكون سبباً في ضلالهم، ووقوعهم في البدعة، وقد حصل ذلك للمعتزلة - مثلاً - حين فهمت من قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾^(٣) وقوله: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾^(٤) نفي رؤية الله بالأبصار في دار القرار. وقس على ذلك سائر بدع الجهمية والمعتزلة، فإنهم اشتبه عليهم فهم القرآن وتأولوه على غير تأويله.

ويجب على أهل العلم أن يرفعوا عنهم هذا الاشتباه ويبينوا لهم أن ما غاب عنهم فهمه من نصوص القرآن، حتى ظنوه من التشابه، هو في الحقيقة محكم.

قال ابن تيمية:

-
- (١) سورة آل عمران، الآية ٧.
 - (٢) سورة الزمر، الآية ٢٣.
 - (٣) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.
 - (٤) سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

"... ولهذا كان الأئمة كالإمام أحمد وغيره ينكرون على الجهمية وأمثالهم - من الذين يحرفون الكلم عن مواضعه - تأويل ما تشابه عليهم من القرآن على غير تأويله، كما قال أحمد: في كتابه الذي صنّفه في الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأويلته على غير تأويله.

وإنما ذمهم لكونهم تأولوه على غير تأويله، وذكر في ذلك ما يشتهه عليهم معناه، وإن كان لا يشتهه على غيرهم، ودمهم على أنهم تأولوه على غير تأويله..."^(١).

وهكذا يبين ابن تيمية أن التشابه قد يكون أمراً نسبياً إضافياً، فبعض الآيات التي يشتهه معناها على بعض الناس فيتأولونها على غير تأويلها أو لا يفهمون معناها - تكون محكمة عند آخرين من الناس، وهذا يدلنا على أن الراسخين في العلم يعلمون تفسير القرآن وبيان معانيه: فهم يعلمون تأويله بهذا المعنى.

ومن خلال تتبع المذهب السلفي نجد أنه لم يقل أحد من السلف إن آيات الصفات من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، ولم يؤثر عن أحد منهم أنه نفى أن يعلم معنى تلك النصوص، بل المأثور عن السلف من الصحابة والتابعين إثبات الصفات وأنهم فسروها بما يوافق دلالتها، وأنهم رَوَوْا عن الرسول أحاديث الصفات وأثبتوها، ولم يمتنع السلف عن تفسير آية من تلك الآيات أو حرّف معناها كما فعل أهل البدع والأهواء.

وبعد أن عرضنا المذهب السلفي حول تحديد المراد بالتحكم والمتشابه، أريد أن أنتهي إلى تقرير النتيجة التالية:

أولاً: أن التشابه قد يكون أمراً ذاتياً راجعاً إلى نفس الآية لدقة معناها، ولخفاء الموضوع الذي تتحدث عنه، وذلك كأوائل السور المفتحة بحروف المعجم، وما هو المراد من ذكر هذه الحروف؟.

وتحديد عدد جنود الله الذين يستعملهم في أفعاله. قال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾^(٢).

(١) الرسالة التدمرية، ص ٧٠.

(٢) سورة المدثر، الآية ٣١.

وتحديد وقت قيام الساعة، وحقيقة النعيم الذي أعده الله لعباده ... فهذه الأمور يجب الإيمان بها دون محاولة التعرف على كنهها أو حقيقتها؛ لأنه لا يعلم حقيقتها وكيفيتها وكنهها إلا الله وحده.

ثانياً: إن التشابه قد يكون أمراً نسبياً إضافياً: بمعنى أن ما يشتهه على هذا الشخص، يكون محكماً عند غيره من الناس، فهذا الاشتباه يختلف باختلاف درجات الناس وتقدمهم في العلم فهناك آيات قد اشتبهت على المعتزلة، وتأولوها على غير تأويلها، واستدلوا بها على بدعتهم في القول بنفي الصفات والرؤية، والقول بخلق القرآن، واحتجوا بها على الإمام أحمد بن حنبل زاعمين أنها من المتشابه، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(١).

وقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾^(٢). وكذلك اشتبه على الجهمية قوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾^(٣). وقوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾^(٤).

وقد فسر الإمام أحمد هذه الآيات وبين معناها، وأزال الاشتباه الذي كان في أذهان الجهمية؛ بحيث وقفوا على معناها الصحيح، فأصبحت محكمة بعد أن كانوا يتوهمون أنها من المتشابه!!

وهذا الصنف يُرَدُّ إلى أهل العلم؛ ليزيلوا الاشتباه عنه، ويبينوا التأويل الصحيح لجميع الناس، ويعرفوهم أنه من المحكم.

ثالثاً: أنه لم يثبت عن أحد من السلف أنه عد آيات الصفات من المتشابه - كما فعل المعتزلة والأشاعرة - الذين عطلوا الباري عن صفاته، أو بعضها وحرفوا نصوص الكتاب والسنة عن دلالتها، لتفق مع أهوائهم.

(١) سورة الزخرف، آية ٣.

(٢) سورة الأنبياء، آية ٢.

(٣) سورة الأنعام، آية ٣.

(٤) سورة الأنعام، آية ١٠٣.

ومما هو معلوم أن السلف من الصحابة قد رَووا لنا أحاديث الصفات، والنصوص الماثورة عنهم، تدل دلالة قاطعة على أنهم أثبتوا تلك الصفات لله، وبينوا معانيها، وآمنوا بما تدل عليه إيماناً حقيقياً دون تحريف، أو تكيف، أو تمثيل، أو تعطيل، أو تفويض. وبعد الإيمان بالصفات تناهوا عن البحث عن حقيقة هذه الصفات، وقطعوا الطمع في إدراك كیفيتها؛ لأن العلم بكنه ذات الله، وكيفية صفاته هو التأويل الذي استأثر الله بعلمه، وهو الحقيقة التي لا يعلمها إلا الله.

روى الحافظ ابن منده بسنده عن صهيب - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ في قوله: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾^(١).

قال: النظر إلى وجه ربهم - جل وعز -^(٢)

وقال ابن مسعود^(٣) - رضي الله عنه - النظر إلى وجه ربهم جل وعز.

وروى الحافظ ابن منده بسنده عن أبي بكر الصديق^(٤) - رضي الله عنه - قال في هذه الآية ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ قال النظر إلى وجه الله جل وعز^(٥) وكذلك فسرها حذيفة بن اليمان^(٦).

وروى الحافظ ابن منده بسنده عن أنس قال: سئل رسول الله ﷺ عن هذه الآية ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾^(٧) قال: للذين أحسنوا العمل في الدنيا الجنة،

(١) سورة يونس، الآية ٢٦.

(٢) الرد على الجهمية، لابن منده، ص ٩٥.

رواه مسلم (كتاب الإيمان، باب اثبات رؤية المؤمنين ربهم في الآخرة) ج ١، ص ١٦٣ ح/ ٢٩٧، ٢٩٨.

(٣) الرد على الجهمية، لابن منده، ص ٩٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٥) الرد على الجهمية، ص ٩٥.

الشرعية، للآجري، ص ٢٥٧.

(٦) الرد على الجهمية، ص ٩٥.

الشرعية، للآجري، ص ٢٦٥.

(٧) سورة يونس، الآية ٢٦.

والزيادة النظر إلى وجه الله الكريم جل وعز^(١).

فالسلف آمنوا بمعنى تلك الصفات، وبينوا أن هناك كيفاً مجهولاً لا يعلمه إلا الله، والفرق شاسع بين العلم بمعنى الصفة، وبين تحديد كيفيتها. والعباد لم يطالبوا إلا بمعرفة معنى الآيات، وتدبرها وفقهها، والإيمان بالصفة التي تدل عليها دون الخوض في كيفيتها أو البحث عن حقيقتها؛ لأن معرفة الكيف والحقيقة هو تأويلها الذي لا يعلمه إلا الله، ونفي علم التأويل الذي هو حقيقة الشيء ليس نفياً لعلم معناه.

قال ابن تيمية - رحمه الله -:

"... ونفي علم التأويل ليس نفياً لعلم المعنى..."^(٢).

وما قيل هنا يقال في جميع آيات القرآن التي تتحدث عن صفات الله - تعالى - أو عن حقيقة ما أعده الله لعباده من أصناف النعيم في الدار الآخرة، أو تحديد وقت الساعة....

فتأويل هذه الأمور الذي هو حقيقتها لا يعلمه وقتاً وقدرًا ونوعاً وحقيقة إلا الله، وإنما يعلم العباد معناها ومدلولها.

أريد أن أنتهي من هذا كله إلى أن العلم بمعنى آيات الصفات، ومعرفة مدلولها ليس من المتشابه، وليس في آيات الصفات، غموض أو اشتباه، ولم يقل أحد من السلف إن آيات الصفات من المتشابه الذي لا يعلم معناه إلا الله؛ بل النصوص تدل على أنهم عرفوا مدلول القرآن كله، وفسروه وتدبروه، وفقهوا معناه، وإن لم يعلموا حقيقة تلك الصفات وكيفيتها.

والسلف - رضي الله عنهم - لم يتوقفوا عن تفسير آية من القرآن؛ بل تدبروها وفقهوا معناها، وقد روى ابن كثير بسنده عن مجاهد عن ابن عباس أنه قال: (أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله)^(٣).

(١) الرد على الجهمية، لابن منده، ص ٩٦.

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى، ج ٢، ص ٣١.

(٣) تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ٣٤٧.

وقال مجاهد عرضت المصحف على ابن عباس من أوله إلى آخره - ثلاث مرات - أقف عند كل آية وأسأله عنها^(١). فهذا مجاهد إمام المفسرين يذكر أنه يعلم تأويل القرآن كله محكمه ومتشابهه، فالمراد بذلك - إذن - معرفة تفسيره، وبيان معانيه وما يدل عليه.

والسلف - رضوان الله عليهم - بينوا معاني القرآن عامة، ونصوص الصفات خاصة، وفسروها بما تدل عليه من معنى دون تحريف لمعانيها، ولم يسكتوا عن بيان معنى آية منها، أو يدعوا أنها من المتشابه الذي لا يعلم معناه إلا الله - كما فعل المعتزلة والأشاعرة.

قال ابن تيمية:

"... إن الصحابة والتابعين لم يمتنع أحد منهم عن تفسير آية من كتاب الله، وقال: هذه من المتشابه الذي لا يعلم معناه، ولا قال قط أحد من سلف الأمة، ولا من الأئمة المتبوعين إن في القرآن آيات لا نعلم معناها، ولا يفهمها رسول الله ﷺ ولا أهل العلم والإيمان جميعهم..."^(٢).

ومما يؤكد لنا أن آيات الصفات ليست من المتشابه أن كل مسلم يعلم بالضرورة ما تدل عليه تلك النصوص من معنى "... فإننا نفهم من قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٣) معنى؛ ونفهم من قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٤) معنى ليس هو الأول؛ ونفهم من قوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٥) معنى؛ ونفهم من قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ﴾ معنى..."^(٦).

ولا يعقل أن تكون آيات الصفات من المتشابه الذي لا يعلم معناه، وإلا لكان القرآن بمنزلة الكلام الأعجمي الذي لا يفهم أحد معناه.

(١) مجموعة الرسائل الكبرى، ج ٢، ص ١٤.

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى، ج ٢، ص ١٥.

(٣) سورة المجادلة، الآية (٧).

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٠.

(٥) سورة الأعراف، الآية ١٥٦.

(٦) مجموعة الرسائل الكبرى، ج ٢، ص ٢٤.

وهل من المقبول عند كل ذي عقل سليم أن يجعل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(١)، وقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ﴾^(٢).
 وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾^(٣) بمنزلة قوله تعالى: ﴿حَمِّ عَسَى﴾^(٤) وقوله: ﴿كَهَيْعَصٍ﴾^(٥) وقوله: ﴿ن﴾^(٦) ونحوها من حروف المعجم التي افتحت بها سور القرآن.

أو أن نجعل معاني آيات الصفات من قبيل التشابه الذي لا يعلم معناه إلا الله كوقت قيام الساعة، وحقيقة اليوم الآخر، وكنه ذاته، وكيفية صفاته.
 والحق أن نصوص الصفات تدل على معانيها الظاهرة منها، وتثبت لله صفات الكمال من العلم والقدرة والسمع والبصر والاستواء... فإن قيل ما حقيقة ذلك وكيفيته؟

— قيل هذا هو التشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله.

ولو كانت آيات الصفات من التشابه الذي لا يعلم معناه، ولا يفهم المراد به، لخرجت كثيراً من نصوص القرآن عن التدبر، والتفكير، والفهم، والفقه، الذي أمر الله به وذم من أعرض عنه بقوله: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا﴾^(٧).

فعلم — مما سبق — أن الله أمر عباده بتدبر القرآن والتفكير فيه "... ولهذا قال الحسن البصري ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم في ماذا أنزلت، وماذا عني بها،

-
- | | |
|-----|-------------------------|
| (١) | سورة طه، الآية ٥. |
| (٢) | سورة ص، آية ٧٥. |
| (٣) | سورة المائدة، آية ٦٤. |
| (٤) | سورة الشورى، آية ٢. |
| (٥) | سورة مريم، آية ١. |
| (٦) | سورة القلم، آية ١. |
| (٧) | سورة الإسراء، الآية ٤٥. |

وما استثنى من ذلك لا متشابهها ولا غيره...^(١).

وبناء عليه فإن السلف كانوا يعرفون معاني القرآن وتفسيره، وبيانه، ولم يسكتوا عن بيان معنى آية منه سواء في ذلك المحكم والمتشابه.

وأما حقائق تلك الأمور الغيبية التي لم يأتهم تأويلها بعد، فلا سبيل إلى العلم بكيفيتها، وإدراك كنهها، وآيات الصفات وما تدل عليه من معنى لا تدخل ضمن هذا التشابه الذي استأثر الله بعلمه؛ لأن السلف كانوا يثبتون الصفات، ويؤمنون بما تدل عليه من معنى، وقد علموا تفسير جميع آيات القرآن وبينوا معناها.

قال الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود:

"... لو أعلم أن أحداً أعلم بكتاب الله مني تبلغه آباط الإبل، لأتيته. وعبد الله ابن عباس الذي دعا له النبي ﷺ وهو حبر الأمة، وترجمان القرآن كانا هما، وأصحابهما من أعظم الصحابة والتابعين إثباتاً للصفات ورواية لها عن النبي ﷺ ... ولو كان معاني هذه الآيات منفيّاً أو مسكوتاً عنه لم يكن ربانيوا الصحابة أهل العلم بالكتاب والسنة أكثر كلاماً فيه.

ثم إن الصحابة نقلوا عن النبي ﷺ أنهم كانوا يتعلمون منه التفسير مع التلاوة ولم يذكر أحد منهم عنه قط أنه امتنع من تفسير آية.

قال أبو عبد الرحمن السلمي:

"حدثنا الذين كانوا يقرؤنا: عثمان بن عفان، وعبد الله بن مسعود، وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل.

وكذلك الأئمة كانوا إذا سئلوا شيئاً من ذلك لم ينفوا معناه، بل يثبتون المعنى وينفون الكيفية كقول مالك بن أنس لما سئل عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٢) كيف استوى؟.

(١) مجموعة الرسائل الكبرى، ج ٢، ص ١٤.

(٢) سورة طه، الآية ٥.

— فقال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة...^(١).

وبناء على ما سبق يتقرر لدينا أنه لم يقل أحد من السلف إن آيات الصفات من المتشابه الذي استأثر الله بعلمه، وإنما زعم ذلك المعتزلة، وتابعهم الأشاعرة. فحرفوا معاني نصوص الصفات عن دلالتها الظاهرة إلى معاني مبتدعة فاسدة. والله أعلم.

(١) مجموعة الرسائل الكبرى، ج ٢، ص ٣٢.

الباب الثاني

منهج إثبات حدوث العالم وأدلته

وتحتة فصالان:

الفصل الأول: منهج إثبات حدوث العالم.

الفصل الثاني: أدلة حدوث العالم.

الفصل الأول

منهج إثبات حدوث العالم

وتحتة أربعة مباحث:

- المبحث الأول: منهج المعتزلة في إثبات حدوث العالم.
- المبحث الثاني: منهج الأشاعرة في إثبات حدوث العالم.
- المبحث الثالث: جوانب التأثير في منهج إثبات حدوث العالم.
- المبحث الرابع: النقيض.

المبحث الأول

منهج المعتزلة في إثبات حدوث العالم

عقيدة المعتزلة في حدوث العالم، هي: عقيدة جميع المسلمين؛ فإن المسلمين يعتقدون أن هذا العالم مخلوق محدث بعد أن لم يكن؛ والحدث له، هو الله - عز وجل - . وإنما حدث الخلاف بين المسلمين في منهج الاستدلال على حدوث العالم. فسلكت كل طائفة منهجاً تعتقد أنه أصح المناهج لتقرير هذه المسألة. والمعتزلة قد سلكت طريقة خاصة لإثبات مسألة حدوث العالم؛ وهي طريقة الجواهر والأعراض.

وهذه الطريقة أحدثها أبو الهذيل^(١) العلاف، وتابعه عليها جميع المعتزلة. وصورتها أن العالم مكون من أجسام وأعراض وأن الأجسام تتألف من الجواهر الفردة، أو الأجزاء التي لا تتجزأ، أو الذرات، أي: أن الأجسام مكونة من ذرات صغيرة هي مكونات هذا الجسم. ثم فرق بين الجسم، وبين الجوهر الفرد؛ لأن الجسم مكون من جوهرين فأكثر. فإن انقسم فهو الجوهر.

والجوهر: هو الذي له حيز، وقيل ما له حجم. وأقل الجسم: جوهران بينهما تأليف؛ فالجسم هو المؤلف من جوهرين، فأكثر. - وإذا لم ينقسم الجوهر: فهو الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ، أو الذرة. وتعريف الجسم - عند أبي الهذيل هو: "... ما له يمين وشمال، وظهر وبطن، وأعلى وأسفل، وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء: أحدهما يمين، والآخر شمال، وأحدهما ظهر والآخر بطن، وأحدهما أعلى

(١) هو: أبو الهذيل، محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي العلاف. مولى عبد القيس. ولد سنة ١٣٥هـ في البصرة وتوفي سنة ٢٣٥هـ بسامراء. وإليه تنسب فرقة الهذيلية. راجع: سير أعلام النبلاء ١٠/٥٤٢، ٥٤٣. الملل والنحل، للشهرستاني، ٤٩/١ - ٥٣. المنية والأمل - الطبقة السادسة، ص ٤٣ - ٤٧.

والآخر أسفل.

وأن الجزء الواحد الذي لا يتجزأ يحاس ستة أمثاله، وأنه يتحرك ويسكن، ويجمع غيره، ويجوز عليه السكون والتماسه ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئاً من الأعراض - غير ما ذكرنا - حتى تجتمع هذه الستة الأجزاء. فإذا اجتمعت فهي الجسم، وحينئذ يحتمل ما وصفنا..."^(١).

تعريف الجوهر الفرد (الجزء الذي لا يتجزأ - أو الذرة) عند أبي الهذيل:

يقول أبو الهذيل: "... إن الجسم يجوز أن يفرقه الله - سبحانه - ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له، ولا عرض له، ولا عمق له، ولا اجتماع فيه، ولا افتراق، وأنه قد يجوز أن يجمع غيره، وأن يفارق غيره، وأن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين، ثم أربعة، ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ..."^(٢).

وكان يخالفه في هذا القول النظام^(٣)، الذي كان يرى أن التجزء يمكن أن يستمر إلى غير نهاية وكان يقول: "... لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وأن الجزء جائز تجزئته أبداً، ولا غاية له في باب التجزؤ..."^(٤).

فأبو الهذيل - إذن - من دعاة المذهب الذري (أو الجوهر الفرد) وربما كان أول من دعا إليه بين المسلمين وتبعه في ذلك بقية المعتزلة - ماعدا النظام -.

ما هو مذهب أبي الهذيل في الجوهر الفرد؟

يتكون العالم - عند أبي الهذيل العلاف - من الجواهر الفردة، أو عدد من الذرات، أو الأجزاء التي لا تتجزأ.

وهذه الأجزاء تتحرك في خلاء^(٥)، أما ما نراه بعد ذلك من كائنات، فليست إلا

(١) مقالات الإسلاميين، ص ٣٠٢ - ٣٠٣.

(٢) مقالات الإسلاميين، ص ٣١٤ - ٣١٥.

(٣) الملل والنحل، ج ١، ص ٥٥ - ٥٦؛ ثم راجع: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية ص ١١٩ - ١٢٨.

(٤) مقالات الإسلاميين، ص ٣١٨.

(٥) تعريف الخلاء وتوضيح مذهب المتكلمين فيه، راجع:

أعراضاً، أو أحوالاً ذاتية، قد تعرض لهذه الجواهر، أي: أن كل ما يحدث من تغير وأحداث فهو أعراض لهذه الجواهر.

ليس ثمة في العالم إلا هذه الأجزاء، وهي في حركة آناً، وفي سكون آناً آخر، وهذه الأجزاء لا تستطيع حركة، ولا تستطيع أن تنقل حركة، ولا تستطيع سكوناً، أو أن تنقل سكوناً؛ بل إن الله سبحانه وتعالى هو الذي أوجد الحركة والسكون فيها؛ فهي لا تتحرك ولا تسكن بذاتها.

وقد اعتمد علماء المعتزلة^(١) على طريقة الجواهر والأعراض لإثبات حدوث العالم.

وقد نقحوا هذه الدلالة عبر حقبة طويلة من الزمن حتى إنتهوا إلى:

- أن الجسم يتألف من الجواهر الفردة، أو الأجزاء التي لا تنجزاً.
- فالعالم بأسره، وهو كل ما سوى الله - تعالى - مكون من الأجسام (الجواهر والأعراض).

- الأجسام حادثة.

- الأعراض حادثة.

- والأجسام لا تخلو من الأعراض.

- وكل ما لا يخلو عن الحوادث - أو ما لا يسبق الحوادث - فهو حادث.

- والحوادث لها أول، ويمتنع حوادث لا أول لها.

∴ فالعالم (الأجسام: الجواهر، والأعراض) حادث.

- وكل محدث له محدث، ومحدث العالم هو: الله سبحانه وتعالى.

هذه هي طريقة الجواهر والأعراض التي أحدثها أبو الهذيل العلاف.

وقد أكد من جاء بعد أبي الهذيل أنه هو أول من أحدثها وقال بها.

= التعريفات، ص ١٠٠، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ١٩١. شرح المقاصد، ج ٢، ص

٢٠٤؛ المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٥٣٧ - ٥٣٨.

(١) راجع: التوحيد، للنيسابوري، ص ١٠١، و ص ٢٣١، ٣٩٠، ص ٥٣ وما بعدها. شرح

الأصول الخمسة، ص ٩٢ - ١١٨. المحيط بالتكليف، ص ٣٦ - ٩٩.

قال أبورشيد النيسابوري^(١) المعتزلي:
 "... إن أول من أثبت الدلالة المبنية على الدعاوي الأربع^(٢) في حدوث الجسم،
 هو: أبو الهذيل، ثم تبعه على ذلك سائر شيوخنا..."^(٣).
 وقال القاضي عبد الجبار:

"... الدلالة المعتمدة، وأول من استدل بها شيخنا: أبو الهذيل، وتابعه باقي
 الشيوخ..."^(٤).

هذا هو منهج المعتزلة في إثبات حدوث العالم، منهج عقلي كلامي يقوم على: أن
 العالم بأسره - وهو كل ما سوى الله - تعالى - مكون من الأجسام (الجواهر)
 والأعراض.

الأعراض حادثة، وهي لا تقوم بنفسها؛ وإنما تقوم بالأجسام.
 الأجسام حادثة - أيضاً - ؛ لأنها لا تخلو من الأعراض؛ وما لا يخلو عن
 الحوادث - أو مالا يسبق الحوادث فهو حادث.
 والحوادث لها أول؛ إذ يمتنع حوادث لا أول لها.

(١) هو: أبو رشيد، سعيد بن محمد النيسابوري المعتزلي، من رجال الطبقة الثانية عشرة، وهو من
 تلاميذ عبد الجبار، وأصحابه.

له تصانيف منها: ديوان الأصول ابتدأ فيه بالجواهر والأعراض، ثم بالتوحيد والعدل. وله:
 المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين. وهو مخطوط برلين ١٢ وقد نشر القسم الخاص
 بالجواهر الفرد من هذا الكتاب المستشرق بيرام عام ١٩٠٢م Biram بمدينة ليدن.
 راجع: المنية والأمل، ص ٩٧ الطبقة الثانية عشرة. التوحيد [ديوان الأصول] ص ١٧. تحقيق د.
 محمد أبو ريده.

(٢) هذه الدعاوي الأربع ذكرها عبد الجبار بقوله: "... أحدها: أن في الأجسام معان، هي:
 الاجتماع، والإفتراق، والحركة والسكون.

- الثانية: أن هذه المعاني محدثة.

- الثالثة: أن الجسم لم ينفك عنها، ولم يتقدمها.

- والرابعة: أنه إذا لم ينفك عنها، ولم يتقدمها، وجب حدوثه مثلها..."

شرح الأصول الخمسة، ص ٩٥.

(٣) التوحيد [ديوان الأصول]، ص ١٠١.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ص ٩٥.

∴ فالعالم بجميع أجزائه (الجواهر والأعراض) حادث.
وكل محدث [بافتح] له محدث [بالكسر] ومحدث العالم هو: الله سبحانه وتعالى.
والله أعلم.

المبحث الثاني

منهج الأشاعرة في إثبات حدوث العالم

المبحث الثاني

منهج الأشاعرة في إثبات حدوث العالم

لقد سلك الأشاعرة لإثبات حدوث العالم نفس الطريقة التي سلكتها المعتزلة من قبل. وهي طريقة الجواهر والأعراض.

وقد قامت هذه الطريقة في إثبات حدوث العالم على أن العالم العلوي والسفلي لا يخرج عن هذين الجنسيتين (الجواهر والأعراض).

والعالم بأسره (الجواهر والأعراض) حادث، وتأسس حدوث العالم - عندهم - على القول بتركب الأجسام (الجواهر) من أجزاء لا تتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ (الجوهر الفرد) حادث.

والأجسام حادثة بحدوثه.

وقد أجمعت^(١) مصادر الأشاعرة على اعتماد نظرية الجوهر الفرد وتقريرها منهجاً لإثبات الخالق عز وجل، وأدخلوها في صميم العقيدة الإسلامية.

(١) راجع:

- التمهيد، للباقلاني، ص ١٧ - ٢٥.
- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ١٦ - ١٩.
- أصول الدين، للبغدادى، ص ٣٥.
- الفرق بين الفرق، ص ٣١٥ - ٣١٦.
- الغنية في أصول الدين، ص ٤٩ - ٥٠.
- الشامل في أصول الدين، ص ١٤٣، ٢٤٢، ١٥٧، ١٦٠ - ٢٧٢.
- الإرشاد، ص ١٧ - ٢٩؛ ص ٤٦ - ٤٧.
- لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة [الأشاعرة] ص ٧٦ - ٨٠.
- الإقتصاد في الاعتقاد، ص ١٩ - ٢٦.
- نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ١١.
- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ١٣٥.
- معالم أصول الدين، ص ٣٢ - ٣٣.
- الأربعين في أصول الدين، للرازي، ج ٢، ص ٣ - ١٧.
- أساس التقديس، ص ١٠٠.

قال عبد الملك الجويني:

"... اتفق الإسلاميون على أن الأجسام تتناهي في تجزئتها حتى تصير أفراداً، وكل جزء لا يتجزأ فليس له طرف وحدٌ، وجزء شائع لا يتميز، وإلى ذلك صار المتعمقون في الهندسة، وعبروا عن الجزء بالنقطة، وقطعوا بأن النقطة لا تنقسم"^(١).

ويعتقد الجويني أن إنكار الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ يؤدي "... إلى هدم قواعد الدين..."^(٢).

وقال الرازي:

"... القول بالجوهر الفرد حق.

والدليل عليه أن الحركة والزمان كل واحد منهما مركب من أجزاء متعاقبة، كل واحد منها لا يقبل القسمة بحسب الزمان، فوجب أن يكون الجسم مركباً من أجزاء لا تتجزأ..."^(٣).

وقد زعم عبد القاهر البغدادي أن منكر الجوهر الفرد كافر!!.

= - المطالب العالية من العلم الإلهي، ج ٦، ص ١٩ - ٢٢؛ ج ٦، ص ٢٩ - ٥٩؛ ج ٦، ص ٨٢ - ٧٥.

- المواقف، للإيجي، ص ١٦٤ - ١٦٥، ١٨٢ - ١٨٣؛ وقد أطلال النفس في سرد أدلة إثباته، والرد على نفاثه.

- شرح المقاصد، ج ٣، ص ٥، ١٠، ٢١، وقد أورد مباحث مطولة في الاستدلال على إثباته، ج ٣، ص ٢٩ - ٣٩.

وقد رد على النظام والفلاسفة في إنكاره، ص ٤٠ - ٤٢؛ ج ٣، ص ٤٢ - ٦٥.

- شرح جوهر التوحيد، ص ٤١، ص ٥٢ - ٥٣؛ ص ١٧١ - ١٧٢.

- حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ١٤٩ - ١٦١.

- أم البراهين (السنوسية)، لمحمد السنوسي (١٨٩٥هـ = ١٤٩٠م) حاشية الدسوقي، لمحمد الدسوقي؛ وهي من كتب المتأخرين التي تقدم عقيدة الأشاعرة في رسائل منظومة أو منشورة؛ كي يسهل حفظها وترديدها.

(١) الشامل في أصول الدين، ص ١٤٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٣.

(٣) معالم أصول الدين، ص ٣٢؛ وقد أطلال النفس في الاستدلال على إثبات الجوهر الفرد، والرد

على منكريه، ص ٣٢ - ٣٣.

قال:

"... وأجمعوا [أي الأشاعرة] على أن أجزاء العالم قسمان: جواهر وأعراض -
خلاف قول نفاة الأعراض في نفيها الأعراض.

وأجمعوا على أن كل جوهر جزء لا يتجزأ.

وأكفروا النظام، والفلاسفة الذين قالوا: بانقسام كل جزء إلى أجزاء بلا نهاية؛
لأن هذا يقتضي ألا تكون أجزاؤها محصورة عند الله - تعالى - وفي هذا رد قوله:
﴿وَأَخْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾^(١)...^(٢).

وقد وجدت فكرة الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ - التي نادى بها
أبو الهذيل العلاف - رواجاً في العالم الإسلامي، وأخذ بها بعد ذلك كثيرون من المعتزلة ثم
وضعها علماء الأشاعرة في صورتها النهائية، ولا سيما أبو الحسن الأشعري^(٣) وتلميذه
الباقلاني؛ بل إنها أصبحت المذهب الرسمي للأشاعرة.

ويعد أبو بكر الباقلاني^(٤) من أوائل الأشاعرة الذين نقحوا هذه الطريقة، وجعلوها،
وأظهروها للعامة في صورة إقناعية، ووضعوا المقدمات التي تشد من أزرها، وتحمل كلها،
وجادلوا عن الاعتراضات التي تبين ضعفها^(٥)، وحاولوا - بكل ما أوتوا من جدل - أن
يدفعوا الشكوك التي ترد عليها.

نظرية الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ عند الأشاعرة:

أريد أن أقدم - بين يدي المسألة - شرحاً لبعض المصطلحات الكلامية التي
استخدمها الأشاعرة في هذا المقام؛ وهي:

العالم، القديم، المحدث، الجسم، الجوهر، الجوهر الفرد، العرض.

العالم - مطلقاً - : اسم لكل موجود سوى الله - سبحانه وتعالى -^(٦).

(١) سورة الجن، الآية ٢٨.

(٢) الفرق بين الفرق، ص ٣١٥ - ٣١٦.

(٣) راجع: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص ٢٢، ٢٣.

(٤) راجع: المقدمة، لابن خلدون، ص ٥١٩.

(٥) راجع: مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٤٢.

(٦) الإرشاد، ص ١٧؛ الغنية في أصول الدين، ص ٤٩.

وفي اصطلاح المتكلمين: هو عبارة عن الجواهر والأعراض^(١). لم سمي العالم، عالماً؟.

- العالم: مشتق من العلم، والعلامة.
وإنما سمي العلم، علماً؛ لأنه أمانة منصوبة على وجود صاحب العلم.
- فكذلك العالم: بجواهره وأعراضه وأجزائه وأبعاضه دلالة دالة على وجوب الرب سبحانه وتعالى^(٢).

الموجودات تنقسم إلى قسمين^(٣):
- الأول: قديم لم يزل، وهو الله - تعالى - وصفات ذاته، التي لم يزل موصوفاً بها، ولا يزال كذلك.

- الثاني: محدث لوجوده أول.
ومعنى المحدث: ما لم يكن ثم كان، أي: فعل ما لم يكن من قبل موجوداً.
المحدثات تنقسم إلى ثلاثة^(٤) أقسام:
جسم، وجوهر، وعرض.

- الجسم في اللغة: هو: جماعة البدن، وهو الجسد^(٥).
وفي الإصطلاح: هو المؤلف المركب. ويفيد كثرة الاجتماع والتأليف^(٦).
الجسم هو: الذي يتألف من جوهرين فأكثر.
قال الجويني:

"... الجسم في اصطلاح الموحدين: المتألف.
فإذا تألف جوهران كانا جسماً؛ إذ كل واحد مؤتلف مع الثاني..."^(٧).

(١) لمع الأدلة، ص ٧٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٦.

(٣) الإنصاف، ص ١٦.

(٤) المصدر السابق، ص ١٦؛ التمهيد، ص ١٧، ١٨.

(٥) لسان العرب، (حرف الميم، فصل الجيم) ج ١٢، ص ٩٩.

(٦) الانصاف، ص ١٦.

(٧) الإرشاد، ص ١٧.

الجوهر: الذي له حيز. والحيز: هو المكان أو ما يقدر تقدير المكان عن أنه يوجد فيه غيره^(١).

وقيل: الجوهر: ما له حجم^(٢).

وقيل: الجوهر: ما يقبل العرض^(٣).

والجواهر ينقسم إلى قسمين:

— الجسم: وهو المؤلف، فالجسم هو: الذي يتألف من جوهريين فأكثر.

قال أبوسعبد النيسابوري:

"... وأما الجسم: فهو المؤلف، وأقل الجسم جوهران بينهما تأليف..."^(٤).

— الجوهر الفرد: هو الموجود المتحيز الذي له مكان يشغله، وليس له إئتلاف،

ولا تركيب بحال من الأحوال فهو لا يقبل القسمة لا فعلاً، ولا فرضاً، ولا وهماً^(٥).

العرض: هو ما يقوم بالجواهر من المعاني.

وقيل: هو المعنى القائم بالجواهر، كالألوان، والطعوم، والروائح، والحياة، والموت،

والعلوم، والإرادات، والقدر، القائمة بالجواهر^(٦).

وقيل العرض: هو الذي يعرض في الجوهر، ولا يصح بقاؤه وقتين، يدل على

ذلك قولهم: "عرض لفلان عارض من مرض وصداع" إذا قرب زواله، ولم يعتقد دوامه.

....،، فكل شيء قرب عدمه وزواله، موصوفٌ بذلك، وهذه صفة المعاني

القائمة بالأجسام، فوجب وصفها في قضية العقل بأنها أعراض...^(٧).

وقيل العرض: ما يستحيل عليه البقاء^(٨).

(١) الانصاف، ص ١٦.

(٢) لمع الأدلة، ص ٧٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٧٧.

(٤) الغنية في أصول الدين، ص ٥٠.

(٥) راجع: المصدر السابق، ص ٥٠.

(٦) الإرشاد، ص ١٧؛ لمع الأدلة، ص ٧٧.

(٧) الانصاف، ص ١٦ - ١٧.

(٨) لمع الأدلة، ص ٧٧.

الأكوان: اسم للاجتماع والإفتراق، والحركة، والسكون^(١).
 وذهب الأشاعرة إلى "أن العالم محدث، وأنه لا ينفك علويه وسفليه من أن يكون
 جسماً مؤلفاً، أو جوهرأ متفرداً، أو عرضاً محمولاً، وهو محدث بأسره..."^(٢).
 وبعد أن شرحت هذه الاصطلاحات، نريد أن نعرف ماهي نظرية الجوهر الفرد
 عند الأشاعرة؟.

نظرية الجوهر الفرد عند الأشاعرة:

يتكون العالم عند الأشاعرة - كما يتكون عند أصحاب الجوهر الفرد من قبل -
 من جواهر وأعراض فالأولى هي: محل الثانية؛ فالجوهر - إذن - هو محل التغيرات أو
 الكيفيات التي تحدث؛ وحدوثها يكون من العرض، أي أن ما يحمل على الأجزاء
 [الجواهر (أو الأجسام) والجواهر الفردة] هو: الأعراض فقط؛ ومن الأجزاء والأعراض
 تتكون موجودات العالم المحسوس.
 والجواهر الفردة، أو (الذرات، أو الأجزاء التي لا تتجزأ) ليس لها بقاء مكاني مع
 ما لها من خصائص ثابتة:
 لها وضع، ولا حجم لها، ولا يماس الجزء جزءاً آخر، وعلى هذا فهي متمايزة،
 غير متصلة، والسبب في هذا أن العرض لا يمكن أن يكون عرضاً إلا بجوهر؛ ولهذا قالوا:
 العرض لا يقوم بنفسه^(٣).
 ولا يمكن أن يقوم العرض - نفسه - بجوهر آخر؛ ولهذا قالوا: العرض لا ينتقل
 من محل^(٤) إلى آخر.

وهذا يؤدي إلى إنتفاء وجود الكلي في الخارج.
 لا يوجد في الخارج إلا الجزئي فقط، أما الكلي فموجود في الذهن.

(١) الغنية في أصول الدين، ص ٥٠.

(٢) الإنصاف، ص ١٧.

(٣) راجع: شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٥٠ - ١٥٢.

(٤) راجع: المصدر السابق، ج ٢، ص ١٥٣ - ١٥٦.

والأجزاء التي لا تتجزأ (الجواهر الفردة) ليس لها - أيضاً - بقاء زمني - أعني أنه إذا كان المكان ذرات مجموعة فإن الزمان كذلك هو مجموع ذرات منفصلة أو آتات، يحدث الواحد بعد الآخر، ولا صلة بين الواحد والآخر؛ ولهذا قالوا: لا يجوز قيام العرض بالعرض^(١).

والعرض لا يبقى زمانين. والزمان يفطر في الخلاء^(٢) من حين لحن مع حركة عقرب الساعة.

فالزمان على هذا الرأي ذرات أو نقط ولا يوجد إلا عند التغير، وقد تمسك أبو الحسن الأشعري بهذا المبدأ: "العرض لا يبقى زمانين"^(٣) أو وقتين، أي: أنها تبقى جزءاً واحداً لا يتجزأ من الزمان - وهو الآن - ولا تبقى جزأين، أي: وحدتين. وتمسك الأشاعرة من بعده بمبدأ العرض لا يبقى^(٤) زمانين.

وإذا كانت الجواهر منفصلة ومتمايزة ولا يمكن أن تتحقق فكرة الكلّي فيها، فهي لا تكون عدداً ولا امتداداً ولا كمية (أي: ما نصفه نحن من تكيف الجسم بالمقولات^(٥))، فيكون له متى؟ وأين؟ وفعل وانفعال) إنما هي اعتبارات ذهنية كما قلنا. أو هي نسب وإضافات يفترضها الفكر، أو تبدعها المخيلة.

وهذه الاعتبارات والإضافات أو النسب ذاتية غير موضوعية .. وينبغي أن نميز تماماً بين الموضوع وبين الذات، ونقول إن الذات هنا هي الخالقة لكل النسب والإعتبارات.

نحن لا نستطيع - إطلاقاً - أن نفهم علاقة أو نسبة خارج الذهن؛ إنما العلاقة أو النسبة تتكون في الذهن وتكون بالنسبة لشيء، وهذا ينطبق على المقولات جميعاً.. هي عمليات عقلية ولا وجود لها واقعاً - إلا الجوهر - أي الجزء الذي لا يتجزأ، والكيفية

(١) راجع: شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٥٧ - ١٥٩.

(٢) لتعريف الخلاء، وتوضيح مذهب المتكلمين فيه راجع: ص من هذه الرسالة.

(٣) راجع: مقالات الإسلاميين، ص ٣٥٨ - ٣٦٠.

(٤) راجع: شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٦٠ - ١٦٦.

(٥) المقولات: هي الكم، والكيف، والوضع، والأين. راجع: التعريفات، ص ٢٢٥، ٢٢٦.

أي حدوث الأعراض، والمكان أي الخلاء^(١) الذي تتحرك فيه الجواهر.
وهذه الذاتية تبدو على أقوى صورة في تحليل الأشاعرة لفكرة الإضافة^(٢).
وهكذا اقتبس الأشاعرة - عن المعتزلة - نظرية الجوهر الفرد، واستخدموها في
منهجهم لإثبات حدوث العالم.

قال أبوسعبد عبد الرحمن^(٣) النيسابوري (٤٢٦ - ٤٧٨ هـ):
"... العالم هو: اسم لكل موجود سوى الله - تعالى - وينقسم إلى قسمين:
- جواهر.
- وأعراض.

فالجوهر: كل ذي حجم متحيز؛ والخيز: تقدير المكان، ومعناه: أنه لا يجوز أن
يكون عين ذلك الجوهر حيث هو.

وأما العرض: فالمعاني القائمة بالجواهر: كالطعوم والروائح، والألوان.
والجوهر الفرد: هو الجزء الذي لا يتصور تجزئه عقلاً، ولا تقدير تجزئه وهماً.
وأما الجسم: فهو المؤلف؛ وأقل الجسم: جوهران بينهما تأليف.
والأكوان إسم للإجتماع والإفتراق والحركة والسكون^(٤).

-
- (١) راجع: شرح المقاصد، ج ٢، ص ٢٠٤.
(٢) راجع: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٤٧٥ - ٤٧٦.
(٣) هو: عبد الرحمن بن مأمون بن علي بن إبراهيم النيسابوري، الشافعي، المعروف بالمتولي أبوسعبد.
ولد سنة ست أو سبع وعشرين وأربعمائة. سمع الحديث من أبي القاسم القشيري، وبرع في مذهب الشافعية.
ألف كتاب "التتمة" في الفقه وصل فيه إلى الحدود، ثم عاجلته المنية، وأكملته جماعة، وله "الغنية في أصول الدين" على منهج الأشعرية؛ و"مختصر الفرائض" و"كتاب الخلاف". روى عنه جماعة، وتولى التدريس بالنظامية إلى حين وفاته.
توفي ليلة الجمعة الثامن عشر من شوال سنة ثمان وسبعين وأربعمائة (١٨ - شوال - ٤٧٨ هـ).
- طبقات الشافعية، للسبكي، ج ٥، ص ١٠٦ - ١٠٨. رقم الترجمة ٤٥٣.
- شذرات الذهب، ج ٣، ص ٣٥٨.
- طبقات الشافعية، لأبي بكر بن هداية الله، ص ١٧٦ - ١٧٧.
- وفيات الأعيان، ج ٢، ص ٣١٤.
(٤) الغنية في أصول الدين، ص ٤٩ - ٥٠.

ويسلك أبوسعبد عبد الرحمن النيسابوري (٤٢٦ - ٤٧٨ هـ) منهجاً عقلياً كلامياً لإثبات حدوث العالم؛ أساسه نظرية الجوهر الفرد، التي ابتكرها أبواهذيل العلاف، وتابعه بعض علماء المعتزلة، وتلقفها عنهم الأشاعرة.

ويذهب إلى أنه يجب على كل مكلف أن ينظر في دليل الجواهر والأعراض (الحدوث) ليتوصل به إلى أن العالم حادث؛ فيقول:

"... أول ما يجب على المكلف القصد إلى النظر الصحيح المؤدي إلى العلم بحدوث العالم، وإثبات العلم بالصانع.

والدليل عليه إجماع العقلاء على وجوب معرفة الله - تعالى - .

وعلمنا عقلاً أنه لا يعلم حدوث العالم، ولا الصانع إلا بالنظر والتأمل؛ وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به، فهو واجب..."^(١).

ويقرر أن "... العالم محدث مخلوق، حدث بعد أن لم يكن..."^(٢).
ويقول - أيضاً - :

"... والكلام في هذه المسألة على طريقين:

- إثبات أصول ومقدمات إذا صحت، وثبتت، ثبت حدوث العالم.

- والثاني: يدل على بطلان مذهبهم واستحالة قولهم.

أما الطريق الأول: فيعتمد على ثلاثة أصول:

- **الأصل الأول:** يدل على إثبات الأعراض، وهي: المعاني القائمة بالجواهر.

وأنكرت طائفة من الملحدة الأعراض بالكلية، وقالوا: لا موجود إلا الجواهر.

والدليل على ثبوت الأعراض أنا نرى الجوهر ساكناً فيتحرك ويزول عن جهته التي كان فيها إلى غيرها مع جواز أن لا يتحرك ويبقى في جهته، فإذا كان من الجائز أن لا يتحرك فإذا اختص بالحركة بدلاً عن استمرار السكون لا بد له من موجب أوجب زواله عن محله.

(١) الغنية في أصول الدين، ص ٥٥ - ٥٦.

(٢) الغنية في أصول الدين، ص ٥٦.

ثم الموجب لا يخلو إما أن يكون نفسه، وهو محال؛ لأن نفسه كان موجوداً قبل ذلك الوقت وبعده، والحركة غير موجودة، فثبت أن الموجب أمر زائد عليه. فإذا ثبت أنه يقتضي معنى زائداً عليه فلا بد وأن يكون ذلك المعنى ثانياً موجوداً؛ لأن العدم نفي محض، والنفي لا يجوز أن يكون موجباً حكماً. فإذا ثبت أن الزائد على الجوهر موجود، فلا يخلو إما أن يكون مثل الجوهر أو خلافه، ولا يجوز أن يكون مثله؛ لأن مثل الجوهر/ جوهر آخر، فليس أحد الجوهرين بإيجاب حركة في الآخر بأولى من أن يكون الجوهر الآخر موجباً غير تلك الحركة فيه. فإذا ثبت أنه خلافه فلا يخلو إما أن يكون فاعلاً مختاراً، أو معنى قائماً به هو الموجب.

ولا يجوز أن يكون ذلك الخلاف فاعلاً مختاراً؛ لأن الكلام في جوهر موجود، والموجود لا يفعل؛ بل يستغني بوجوده عن الفاعل، فثبت أنه معنى زائد عليه قائم به، وهو ما ذكرناه من الأعراض.

— **الأصل الثاني:** يدل على أن ما أثبتناه من الأعراض حادثة؛ والدليل عليه أن الجوهر الساكن إذا تحرك فقد طرأت عليه الحركة ودل طريانها على انتفاء السكون عنه، وانتفاء السكون دليل حدوثه لأن القديم يستحيل عدمه. فإن قيل ولم أنكرتم على من يقول إن الحركة ما حدثت والسكون ما انتفى؛ ولكن الحركة كانت كامنة فظهرت والسكون كان ظاهراً، فكمن وتستر. قلنا: لو كان كذلك لاجتمع الحركة والسكون في المحل وقد علمنا استحالة كون الشيء الواحد متحركاً ساكناً، فكذلك يستحيل اجتماع الحركة والسكون. — فإن قيل: ولم قلتم إن القديم يستحيل عدمه؟

قلنا: الدليل على استحالة عدمه أنه لو جاز عدمه لكان لا يخلو إما أن يقال: عدمه حالة ما يعدم واجب حتى يستحيل عليه البقاء على تلك الحال، أي: حالة الوجود، أو يقال عدمه في تلك الحالة من الجائزات ويجوز أن يستمر وجوده في تلك الحالة، أي: حالة الوجود بدلاً عن العدم. ولا يجوز أن يكون العدم في تلك الحالة واجباً حتى لا يجوز استمرار الوجود؛ لأننا نجوز بقاء الحركة في المتحرك حالة ما سكن ولو كان عدم الحركة واجباً لاستحال تقدير بقائها في تلك الحالة، وإن كان عدمه جائزاً واستمرار الوجود

جائزاً فمحال؛ لأنه إذا جاز بقاءه وجاز عدمه فلا يختص بأحد الجائزين إلا بمخصص يقصد إلى التقديم لأجل الجائزين على الآخر، وهم أنكروا الصانع والمخصص.
قلنا: هذا محال؛ لأن الطارئ كما يضاد القديم فالقديم يضاد الطارئ - أيضاً - فلم كان إبطال القديم بالضد الطارئ، أولى من امتناع ثبوت الطارئ بمضادة القديم له.
فإن قيل: ولم لا يجوز أن تكون الحركة قد انتقلت من جوهر آخر إليه؟
قلنا: الحركة هو الانتقال، ولو افتقر الانتقال إلى انتقال آخر لافتقر ذلك الانتقال إلى انتقال آخر، ثم لا يزال كذلك فيتسلسل وذلك محال.

- **الأصل الثالث:** أن عند أهل الحق [أي الأشاعرة] يستحيل خلو الجواهر عن الأعراض.

بيانه أنه لا يجوز أن يكون جوهر لا يكون له لون أصلاً، ولا يكون له طعم أصلاً، ولا يكون ساكناً ولا متحركاً وكذلك لا يجوز أن يكون جواهر لا متصلة مجتمعة ولا متباينة متفرقة.

وذهب جماعة من الملحدة إلى جواز خلو الجواهر عن جميع الأعراض، وجوز الكعبي^(١) من المعتزلة تعري الجواهر عن الأكوان^(٢)، وهو: الاجتماع والافتراق، والحركة، والسكون. ولم يجز تعريها مما سواه من الأعراض.

وأما معتزلة البصرة جوزوا تعريها من الأكوان وسائر الأعراض غير الأكوان إلا أن جملة المعتزلة وافقونا على أن الجوهر بعدما اتصف بالأعراض يستحيل خلوها عنها؛ وإنما جوزوا ذلك في ابتداء الحدوث.

فأما إذا أردنا الكلام مع الملحدة نفرض في الأكوان، فنقول: الجواهر القابلة للإجماع والافتراق غير مجتمعة ولا متباينة لا يعقل.

(١) سبقت ترجمته: ص من هذه الرسالة.

(٢) الأكوان: هي بعض الأعراض التي تقوم بالجسم؛ فالجسم (الجوهر) تقوم به معاني وهي: الحركة، والسكون، والإجماع، والافتراق.

راجع: المحيط بالتكليف، ص ٤٠؛ الإرشاد، ص ١٧.

وأيضاً فإنهم جوزوا الاجتماع والافتراق فيما لا يزال ولا يعقل اجتماع موجودين إلا عن افتراق سابق، ولا افتراق موجودين إلا عن اجتماع سابق.

وأما الرد على المعتزلة فيستدل على الكعبي بالألوان وسائر الأعراض، فنقول: لو جاز تعري الجوهر عن الأكوان لجاز عن الألوان.

ويستدل على معتزلة البصرة بالأكوان، فنقول: لما لم يجر تعري الجوهر عن الأكوان لا يجوز عن الألوان.

ويستدل على الفريقين بمناقضتهم حيث قالوا: بعد قبوله للأعراض، لا يجوز خلوه عن الأعراض، فنقول: كل عرض اتصف به المحل لا ينتفي إلا عند طريان ضده، ولا يزول البياض إلا عند طريان السواد ولا الحركة إلا عند طريان السكون.

والضد إنما يطرى على زعمهم بعد انتقال العرض الموجود الذي كان في المحل. فإذا زال العرض فهلا جاز أن لا يدخل فيه الضد لو كان تعريه جائزاً في الإبتداء، ولما استحال ذلك في الإنتهاء فكذلك في الإبتداء.

فإذا تقررت هذه الأصول، ثبت حدوث العالم؛ لأن الأعراض حادثة، والجواهر لا تخلو من الأعراض.

وإذا لم يتصور خلو الجواهر من الأعراض، وما لا يسبق الحادث، فهو حادث...^(١).

وقد سار عبد الملك الجويني (٤١٩ - ٤٧٨ هـ) على طريقة سلفه؛ فإنه قد وافق

النيسابوري في تقرير الأصول التي ذكرها، وهي:

- الأصل الأول: إثبات الأعراض^(٢).
- الأصل الثاني: إثبات أن الأعراض حادثة^(٣).
- الأصل الثالث: إثبات أن الجواهر لا تخلو عن الأعراض^(٤) الحادثة.

(١) الغنية في أصول الدين، ص ٥٦ - ٦١.

(٢) راجع: لمع الأدلة، ص ٧٨.

(٣) راجع: لمع الأدلة، ص ٧٨ - ٧٩. الإرشاد، ص ٢٠.

(٤) راجع: لمع الأدلة، ص ٧٩.

وقد زاد الجويني على ما ذكره النيسابوري أصليين هما:
 - الأصل الرابع: يزعم أن مالا يخلو عن الحوادث - أو ما لم يسبق الحوادث -
 حادث^(١).

- الأصل الخامس: إثبات استحالة حوادث لا أول^(٢) لها.
 وقد اهتم الأشاعرة بهذه المقدمة؛ رغم ما وجّه إليها من اعتراضات قوية.
 قال الجويني:
 "... والإعتناء بهذا الركن حتم؛ فإن إثبات الغرض منه يزعزع جملة مذاهب
 الملحدة..."^(٣).

قال الجويني:
 "... والدليل على استحالة حوادث لا أول لها:
 أن حقيقة الحادث: ما له أول. وإذن كان حقيقة كل حادث أن يكون له أول،
 فَبَأَن كثرة الحوادث لا تخرج عن حقيقتها، فيكون لكل أول.
 وهذا كالجواهر - فإن حقيقة الجوهر: كونه متحيزاً، فكذلك ههنا - إذا ثبتت
 الأعراض، وثبت حدوثها، وثبت استحالة تعري الجواهر عنها، وبطل القول: بأن
 الحوادث لا أول لها - فيترتب على ذلك أن الجواهر لا تسبق الأعراض الحادثة، ومالا
 يسبق الحادث، حادث...^(٤).
 وقال:

-
- (١) هذه المقدمة محملة مشتركة تحتل الحق والباطل؛ مما يمنع ثبوت المدعى بها مطلقاً.
 راجع: مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٤١ - ١٤٤.
 (٢) راجع: الإرشاد، ص ٢٥، ٢٦؛ لمع الأدلة، ص ٨٠.
 (٣) الإرشاد، ص ٢٥؛ هذه المقدمة لم تكن موجودة عند أوائل الأشاعرة؛ ولكن المتأخرين لما رأوا
 ضعف المقدمة التي زعموا فيها: "أن ما لا يخلو عن الحوادث - أو مالا يسبق الحوادث - فهو
 حادث" راموا أن يشددوا من أزرها، فقالوا: باستحالة حوادث لا أول لها.
 راجع: مناهج الأدلة، ص ١٤٢.
 فطرية المعرفة، وموقف المتكلمين منها، ص ٢٢٩ - ٢٣٥.
 (٤) لمع الأدلة، ص ٨٠.

"... ويستحيل أن يدخل في الوجود من مقدورات الباري - تعالى - ما لا يحصره عدد، ولا يحصيه أمد.

والذي يحقق ذلك أن حقيقة الحادث ما له أول، وإثبات الحوادث مع نفي الأولية تناقض، وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر..."^(١).

وقد ضربوا لذلك بمثال.

قال الجويني:

"... مثال إثبات حوادث لا أول لها، قول القائل لمن يخاطبه: لا أعطيك درهماً إلا وأعطيك قبله ديناراً، ولا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك قبله درهماً فلا يتصور أن يعطي - على حكم شرطه - ديناراً ولا درهماً..."^(٢).

ويرى الجويني أن هناك أصولاً إذا ثبتت، ثبت حدوث العالم؛ وتلك الأصول هي:

- إثبات الأعراض.

- إثبات أنها حادثة.

- إثبات أن الجواهر لا تخلو عن الأعراض الحادثة.

- إثبات أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

- إثبات أن حوادث لا أول لها مستحيل.

وبهذه المقدمات ينتهون إلى أن الجواهر لا تسبق الأعراض الحادثة، وما لا يسبق

الحوادث - زعموا - حادث.

∴ العالم : (الجواهر والأعراض) حادث.

وبعد ذلك يستدلون على إثبات الخالق - أو الصانع على حد تعبيرهم - بأن

يقولوا: إذا ثبت أن العالم حادث، فله محدث، وهو الله تعالى^(٣).

(١) الإرشاد، ص ٢٦.

(٢) الإرشاد، ص ٢٦ - ٢٧.

(٣) راجع: اللمع، ص ٨٠ - ٨١؛ الإرشاد، ص ٢٨ - ٢٩.

المبحث الثالث

جوانب التأثير في منهج إثبات حدوث العالم

لقد أحدث أبو الهذيل العلاف نظرية الجوهر الفرد لإثبات أن العالم حادث، وليس أزلياً؛ وحدث العالم يؤدي إلى أن له محدثاً، وهو الله سبحانه وتعالى. وقد رأى أبو الهذيل أن العالم حادث، غير قديم، فعالج مشكلة الحدوث بمذهب يعرف في تاريخ علم الكلام باسم "الجوهر الفرد" أو مذهب الجزء الذي لا يتجزأ، أو مذهب الذره^(١) عند المعاصرين.

يتكون العالم - عند أبي الهذيل العلاف - من عدد من الذرات، أو الجواهر الفردة، أو الأجزاء التي لا تتجزأ، وهذه الجواهر الفردة، بسيطة لا تركيب فيها: فالجوهر الفرد لا طول له، ولا عرض له، ولا عمق له، ولا اجتماع فيه، ولا افتراق، وإلى هذه الأجزاء التي لا تتجزأ تنحل جميع الموجودات، فأبسط الموجودات ينتهي إليها. إن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين، ثم أربعة، ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها جزءاً لا يتجزأ. وهذه الجواهر الفردة، يتصل بعضها ببعض، أي يتصل كل جزء منها بالجزء الآخر، ويفارقه.

أي: أنه يتحرك ويسكن، وينفرد: يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم إذا انفرد ما يجوز على الأجسام من الحركة، والسكون، والاجتماع والافتراق^(٢). والجوهر الفرد - أو الجزء الذي لا يتجزأ (الذرة) هو: الموجود المتحيز الذي له مكان يشغله، وليس له انتلاف، ولا تركيب بحال من الأحوال، ومحال أن يكون جسماً^(٣)؛ لأنه ليس بذئ طول، ولا عرض، ولا عمق. وهو لا يقبل القسمة لا فعلاً، ولا فرضاً، ولا وهماً^(٤).

(١) راجع: مذهب الذره عند المسلمين، بينيس، المقدمة د. ٩٣ - ٩٤.

(٢) راجع: مقالات الإسلاميين، ص ٣٠٣ - ٣٠٤ ثم ص ٣١٤ - ٣١٥.

(٣) راجع: مقالات الإسلاميين، ص ٣٠٣ - ٣٠٤.

(٤) راجع: المصدر السابق، ص ٣١٤ - ٣١٥.

وهذه الجواهر الفردة تتحرك في خلاء^(١)، أما ما نراه - بعد ذلك - من كائنات، فليست إلا أعراضاً، وأحوالاً ذاتية قد تعرض لهذه الجواهر، أي: أن كل ما يحدث من تغير وأحداث فهو أعراض لهذه الجواهر.

ليس ثمة في العالم إلا هذه الأجزاء، وهي في حركة آناً، وفي سكون آناً آخر، وهذه الأجزاء لا تستطيع حركة ولا تستطيع أن تنقل حركة، ولا تستطيع سكوناً، أو أن تنقل سكوناً؛ بل الله - سبحانه وتعالى - هو الذي أوجد الحركة فيها، والسكون. فهي لا تتحرك ولا تسكن بذاتها.

وقد وجدت نظرية "الجواهر الفردة" أو الجزء الذي لا يتجزأ رواجاً في العالم الإسلامي: أخذ بها كثيرون من المعتزلة^(٢)، ثم تلقفها الأشاعرة، فهدبوها، ووضعوها في صورتها النهائية، ولا سيما أبوبكر الباقلاني الذي نقح هذه الطريقة، وجملها، ووضع لها المقدمات التي تقوم عليها، فأصبحت المذهب الرسمي للأشاعرة.

فقد اعتنق جميع الأشاعرة نظرية الجواهر الفردة، أو الجزء الذي لا يتجزأ، وأجمعوا^(٣) عليها، وأدخلوها في صميم العقيدة الإسلامية، وزعموا أن الإيمان بالله والمعاد يتوقف^(٤) على إثباتها، واتهموا من أنكرها بالكفر^(٥) والانسلاخ من الدين، والإنحلاع عن ربة المسلمين.

وتلقفوا^(٦) عن المعتزلة طريقة الجواهر والأعراض، وجعلوها منهجاً لإثبات حدوث^(٧) العالم؛ بل تعمقوا وتكلفوا في تحريرها، وإقامة البراهين على كل مقدمة من مقدماتها.

قال الجويني:

-
- (١) لتعريف الخلاء راجع: ص من هذه الرسالة.
 - (٢) راجع: المحيط بالتكليف، ص ٣٥، ٧٠، ٧١.
 - (٣) راجع: الفرق بين الفرق، ص ٣١٥ - ٣١٦.
 - (٤) المقدمة، لابن خلدون، ص ٥١٩.
 - (٥) راجع: أصول الدين، للبغدادى، ص ٣٣٥.
 - (٦) راجع: الصفدي، ج ١، ص ٢٧٤.
 - (٧) راجع: الانصاف، ص ١٦، ١٧، ١٨، ص ٣٠.

"... اتفق الإسلاميون على أن الأجسام تتناهى في تجزئتها حتى تصير أفراداً، وكل جزء لا يتجزأ فليس له طرف، وحدٌ، وجزء شائع لا يتميز؛ وإلى ذلك صار المتعمقون في الهندسة، وعبروا عن الجزء بالنقطة وقطعوا بأن النقطة لا تنقسم..."^(١).
وبلغ تمسك الجويني بهذه النظرية أنه يرى أن إنكار الجوهر الفرد، يؤدي "... إلى هدم قواعد الدين..."^(٢).

وقال ابن خلدون:

"... وكثر اتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري، ...، وأخذ عنهم القاضي أبوبكر، فتصدّر للإمامة في طريقتهم، وهذبها، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار؛ وذلك مثل: إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها؛ لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول..."^(٣).

وهكذا حجّر القاضي أبوبكر الباقلاني واسعاً، وضيق على من لم يعرف وجود الباري - سبحانه - إلا بطريقة الجواهر والأعراض، وسد على العوام باب إثبات الخالق سبحانه.

وقال عبد القاهر البغدادي:

"... فأما إثبات الجوهر جزءاً لا يتجزأ فعليه جمهور المسلمين غير النظام، فإنه زعم أنه لا نهاية لأجزاء الجسم الواحد، وبه قال أكثر الفلاسفة، ولو كان كما قالوه لم يكن الجبل أعظم من الخردلة؛ إذا لم يكن لأجزاء كل واحد منهما نهاية؛ لأن ما لا نهاية له في الوجود لا يزيد على ما لا نهاية له في الوجود.

(١) الشامل في أصول الدين، ص ١٤٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٣.

(٣) المقدمة، لابن خلدون، ص ٥١٩.

ثم راجع: الغنية في أصول الدين، ص ٤٩ - ٥٠؛ ص ٥٥ - ٦١؛ ص ٦١ - ٦٦.

... ، ... ، ... وقيل للنظام إن كنت مقراً بالقرآن ففيه قوله ﴿وَأَخْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾^(١) ولو لم يكن أجزاء كل جنس من الخلق محصورة عنده ما أحصاها عدداً...^(٢)
وقال الرازي:

"... القول بالجواهر الفرد حق؛ والدليل عليه أن الحركة والزمان كل واحد منهما مركب من أجزاء متعاقبة، كل واحد منها لا يقبل القسمة بحسب الزمان؛ فوجب أن يكون الجسم مركباً من أجزاء لا تتجزأ..."^(٣).
وينقل البغدادي إجماع الأشاعرة على إثبات الجواهر الفرد، ويزعم أن منكره كافر!!.

قال:

"... وأجمعوا على أن أجزاء العالم قسمان: جواهر، وأعراض؛ خلاف قول نفاة الأعراض.

وأجمعوا على أن كل جوهر جزء لا يتجزأ.
وأكفروا النظام والفلاسفة الذين قالوا: بانقسام كل جزء إلى أجزاء بلا نهاية؛ لأن هذا يقتضي ألا تكون أجزاءها محصورة عند الله - تعالى - وفي هذا رد قوله: ﴿وَأَخْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾^(٤)...^(٥).

ويتهم البغدادي - أيضاً - من أنكر الجواهر الفرد بالكفر.

قال:

"... اعلم أن تكفير كل زعيم من زعماء المعتزلة، واجب من وجوه: ... ، ...
وأما زعيمهم النظام فهو الذي نفى نهاية الجسم، الجزء وأبطل بذلك إحصاء

(١) سورة الجن، الآية ٢٨.

(٢) أصول الدين، للبغدادي، ص ٣٦.

ثم راجع: الفرق بين الفرق، ص ١١٣.

(٣) معالم أصول الدين، ص ٣٢.

(٤) سورة الجن، الآية، ٢٨.

(٥) الفرق بين الفرق، ص ٣١٥، ٣١٦.

الباري - تعالى - لأجزاء العالم وعلمه بكمية أجزائه..."^(١).
ويذكر البغدادي أن النظام أخذ القول بإنكار الجوهر الفرد عن ملاحظة
الفلاسفة^(٢)؛ ولهذا قال بعض المعتزلة: بكفره.

قال البغدادي:

"... وقد قال بتكفيره أكثر شيوخ المعتزلة منهم: أبو الهذيل؛ فإنه قال بتكفيره في
كتابه المعروف: "بالرد على النظام" وفي كتابه عليه "في الأعراض"، "والإنسان" والجزء
الذي لا يتجزأ..."^(٣).

ويذكر ابن رشد^(٤) الحفيد أن الأشعرية أسسوا منهجهم في إثبات حدوث العالم،
وأن له محدث، وهو الله - تعالى - على مسألة الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ.
قال:

"... وذلك أن طريقتهم المشهورة إنبتت على بيان أن العالم حادث. وإنبتت
حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وأن الجزء الذي لا
يتجزأ محدث، والأجسام محدثة بحدوثه..."^(٥).

(١) أصول الدين، ص ٣٣٥.

(٢) راجع: الفرق بين الفرق، ص ١١٣.

(٣) الفرق بين الفرق، ص ١١٥.

(٤) هو القاضي أبو الوليد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشيد، الشهير بالحفيد تمييزاً
له عن جده، نشأ بقرطبة، كان فقيهاً على مذهب المالكية، واهتم بالفقه المقارن، وكان طبيباً
وفيلسوفاً، ومن مؤلفاته: تهافت التهافت، وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من
الإنصال، ومناهج الأدلة في عقائد الملة، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد، ومختصر المستصفى في
أصول الفقه، وكتب كثيرة في الطب منها: الكليات.

وقد اهتم بنقد ابن سينا، والفارابي، والمعتزلة، والمذهب الأشعري عامة، والغزالي خاصة.

توفي بمراكش يوم الخميس، التاسع من صفر، سنة ٥٩٥هـ.

راجع:

- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ٥٣١.

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج ٤، ص ٣٢٠.

- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ص ٢٨٤.

- المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص ٢٣٩.

(٥) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٣٥.

وقد وضح ابن رشد أن منهجهم في إثبات حدوث العالم، هو منهج المعتزلة.
قال:

"... هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الأشعرية..."^(١).

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - أن الأشاعرة قد تأثروا بمنهج المعتزلة في إثبات حدوث العالم، وأنهم تلقفوا نظرية الجوهر الفرد عنهم، واقتبسوا طريقة الجواهر والأعراض عن المعتزلة، وبنوا عليها أصل دينهم وزعموا أن صحة إيمان العبد متوقف عليها.
قال:

"... وذلك أن هؤلاء سلكوا في الكلام طريقة صاحب "الإرشاد" ونحوه، وهي مأخوذة في الأصل عن المعتزلة نفاة الصفات، وعليها بنى هؤلاء وهؤلاء أصل دينهم، وجعلوا صحة دين الإسلام موقوفاً عليها، وذلك أنه موقوف على الإيمان بالرسول، والإيمان به موقوف على معرفة المرسل، وزعموا أن المرسل لا يعرف إلا بها..."^(٢).
وقال:

"... والمعتزلة كانوا هم أئمة الكلام في وجوب النظر والاستدلال بطريقة الأعراض والأجسام وما يتبع ذلك، وصاروا يقولون: إن الإيمان لا يمكن أن يحصل للعبد بدون اكتسابه له، لا يمكن - عندهم - أن يحصل علم ضروري يجعله الله في قلب العبد، ولا يالهام وهداية منه، يختص بها من يشاء من عباده..."^(٣).

ويرى ابن تيمية - رحمه الله - أن أبا الحسن الأشعري انفصل عن المعتزلة، ورد عليهم؛ ولكن بقيت فيه بقايا من الاعتزال.
قال:

"... ولهذا كان أبو الحسن الأشعري وأمثاله يعدون من متكلمة أهل الحديث،

(١) تهافت التهافت، ج ٢، ص ٤٤٥.

(٢) الصفدي، ج ١، ص ٢٧٤.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٤٦٠؛ ثم يراجع: نفس المصدر، ج ٢، ص ١٢، ص

وكانوا هم خير هذه الطوائف وأقربها إلى الكتاب والسنة؛ ولكن خبرته بالحديث والسنة مجملة، وخبرته بالكلام كانت مفصلة؛ فلهذا بقي عليه بقايا من أصول المعتزلة، ودخل معه في تلك البقايا وغيرها طوائف من المنتسبين إلى السنة والحديث، من أتباع الأئمة...^(١).

وقد ذكر الإمام ابن القيم^(٢) أن الأشاعرة سلكوا هذه الطريقة وزعموا أن الإيمان لا يتم إلا بها. فقال:

"... وهذه الطريق من الناس من يظنها من لوازم الإيمان وأن الإيمان لا يتم إلا بها، ومن لم يعرف ربه بهذه الطريق لم يكن مؤمناً به، ولا بما جاء به رسوله، وهذا يقوله الجهمية، والمعتزلة، ومتأخروا الأشعرية..."^(٣).

وهذه النصوص تؤكد - بما لا يدع مجالاً للشك - تأثر الأشاعرة بالمعتزلة في استخدام نظرية الجوهر الفرد لإثبات حدوث العالم؛ وفيما يلي توضيح ذلك:

يتكون العالم الطبيعي - عند الأشاعرة - كما يتكون عند أصحاب الجزء الذي لا يتجزأ من قبل - من جواهر وأعراض فالأولى هي محل الثانية.

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٧، ص ٤٦٢.

ثم يراجع: الصواعق المرسلة، ج ٣، ص ١١٨٩؛ ص ١١٨٧ - ١٢٠٦.

(٢) هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز بن مكّي أبو عبد الله، شمس الدين الزرعي ثم الدمشقي الحنبلي المشهور بابن قيم الجوزية. ولد في اليوم السابع من شهر صفر سنة ٦٩١ هـ له مؤلفات كثيرة بلغت ستة وتسعين كتاباً، منها:

اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، والروح، السنة والبدعة، شرح الأسماء الحسنى، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، الكافية الشافية في الإلتصار للفرقة الناجية، وهي قصيدته النونية، مفتاح دار السعادة، حادي الأرواح.

توفي في اليوم الثالث عشر من رجب سنة ٧٥١ هـ.

راجع: الوافي بالوفيات ٢/٢٧٠؛ شذرات الذهب ٦/١٦٨؛ الدرر الكامنة ٤/٢١؛ البدر الطالع ٢/١٤٣؛ ذيل طبقات الحنابلة ٢/٤٤٧. الضوء اللامع ١١/٢٠٤؛ ابن القيم حياته وآثاره د.

بكر أبو زيد، ص ١ - ٢٠٤.

(٣) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ج ٣، ص ١١٨٩.

فالجوهر - إذن - هو محل التغيرات، أو الكيفيات التي تحدث، وحدوثها يكون من العرض، أي: أن ما يحمل على الأجزاء هي الأعراض فقط، ومن الأجزاء والأعراض تتكون موجودات العالم المحسوس.

والذرات - أو الجواهر الفردة - أو الأجزاء التي لا تتجزأ ليس لها بقاء مكاني مع ما لها من خصائص ثابتة: لها وضع، ولا حجم لها، ولا يماس الجزء جزءاً آخر، وعلى هذا فهي متميزة غير متصلة.

والسبب في هذا أن العرض لا يمكن أن يكون إلا بجوهر عرض. ولا يمكن أن يقوم العرض - نفسه - بجوهر آخر، وهذا يؤدي إلى انتفاء وجود الكلي في الخارج.

لا يوجد في الخارج إلا الجزء فقط؛ أما الكلي فموجود في الذهن. والأجزاء التي لا تتجزأ ليس لها - أيضاً - بقاء زمني - بمعنى أنه إذا كان المكان مجموع ذرات، فإن الزمان - كذلك - هو مجموع ذرات منفصلة، أو آتات، يحدث الواحد بعد الآخر، ولا صلة بين الواحد والآخر. والعرض لا يبقى زمانين، والزمان يفطر في الخلاء من حين لحن مع حركة عقرب الساعة.

فالزمان - على هذا الرأي - ذرات، أو نقط ولا يوجد إلا عند التغير. وقد تمسك أبو الحسن الأشعري بهذا المبدأ: "العرض لا يبقى زمانين^(١)، أو وقتين، أي: أنها تبقى جزءاً واحداً لا يتجزأ من الزمان - وهو الآن".

ولا تبقى جزأين، أي: وحدتين.

وقد تمسك الأشاعرة - من بعده - بمبدأ العرض لا يبقى زمانين^(٢).

(١) راجع: مقالات الإسلاميين، ص ٣٥٨ - ٣٦٠.

(٢) راجع:

أصول الدين، للبغدادي، ص ٥٠ - ٥٢. شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٦٠ - ١٦٦.

وإذا كانت الجواهر منفصلة ومتمايزة، ولا يمكن أن تتحقق فكرة الكلّي فيها، فهي لا تُكوّن عدداً ولا امتداداً ولا كمية، أي: (ما نَصِفُهُ نحن من تكيف الجسم بالمقولات، فيكون له متى؟ وأين؟ وفعل وانفعال) إنما هي اعتبارات ذهنية.

أو هي نسب وإضافات يفترضها الفكر، أو تبتدعها المخيلة. وهذه الاعتبارات والإضافات، أو النسب ذاتية غير موضوعية ... وينبغي أن نميز - تماماً - بين الموضوع، وبين الذات، ونقول إن الذات هنا هي الخالقة لكل النسب والاعتبارات.

نحن لا نستطيع - إطلاقاً - أن نفهم علاقة أو نسبة خارج الذهن؛ إنما العلاقة أو النسبة تتكون في الذهن، وتكون بالنسبة لشيء، وهذا ينطبق على المقولات^(١) جميعاً.. وهي عمليات عقلية ولا وجود لها واقعاً - إلا الجوهر - أي الجزء الذي لا يتجزأ، والكيفية، أي: حدوث الأعراض، والمكان، أي: الخلاء الذي تتحرك فيه الجواهر. وهذه الذاتية تبدو على أقوى صورة في تحليل الأشاعرة لفكرة الإضافة^(٢).

(١) المقولات هي: الكم، والكيف، والوضع، والأين.

راجع: التعريفات، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

(٢) راجع: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٤٧٥ - ٤٧٦.

المبحث الرابع

النقد

- نقد الجانب الأول: نظرية الجوهر الفردي، ودليل الجواهر والأعراض.
- نقد الجانب الثاني: المسائل التي ترتبت على هذا المنهج.

المبحث الرابع

النقد

بعد هذا العرض لمنهج المعتزلة والأشاعرة في إثبات حدوث العالم وما نتج عن هذا المنهج، يتبين لنا أن هناك جانبين لهذا المنهج:

- الجانب الأول: نظرية الجوهر الفرد، ودليل الجواهر والأعراض.

- الجانب الثاني: المقدمات التي قام عليها دليل الحدوث.

وفيما يلي نقد لكلا الجانبين:

أولاً: نقد نظرية الجوهر الفرد:

الحق أن المتكلمين - معتزلة وأشاعرة - لم يجدوا السبيل ميسرة أمام دليل الحدوث (الجواهر والأعراض) بل كل مقدمة من مقدمات هذا الدليل تحتاج في إثباتها إلى مقدمات وتفريعات.

ويعترض هذه الطريقة شكوك، واعتراضات، وشبه، وإلزامات، يصعب على المتكلمين حلها، والإنفصال عنها؛ من هذه الشكوك:

أ - أن هناك أقوال شديدة التعاند في إثبات الجوهر الفرد ونفيه. وقد أورد الرازي على الجزء الذي لا يتجزأ: (الجوهر الفرد) اعتراضات^(١) قوية. ثم ذكر أدلة نفاثه^(٢).

وقد خرق إبراهيم بن سيار النظام (١٦٠ - ٢٣١هـ) إجماع المعتزلة والأشاعرة على إثبات الجوهر الفرد الذي لا يقبل التجزئة والإنقسام لا فرضاً ولا وهماً، وكان أكبر خصم لهذه النظرية^(٣).

(١) راجع: المطالب العالية، ج ٦، ص ٣٢.

(٢) راجع: المصدر السابق، ج ٦، ص ٨٥ - ١٠٧. ج ٦، ص ١٠٩ - ١١٣. ج ٦، ص ١١ -

١٢٦. ج ٦، ص ١٢٧ - ١٢٩. ج ٦، ص ١٣١ - ١٣٨. ج ٦، ص ١٤٧ - ١٥٧. ج ٦،

ص ١٥٩ - ١٦٤. ج ٦، ص ١٥٦ - ١٦٦.

(٣) راجع: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الفلسفية، ص ١١٩ - ١٢٨.

فذهب إلى أنه لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وأن الجزء جائز تجزئته أبداً ولا غاية له من باب التجزؤ (١).
كما إن ابن حزم (٢) (٣٨٤ - ٤٥٦ هـ) حارب (٣) نظرية الجوهر الفرد، ونقدها بشدة، وقد تعرض للكلام في الجزء الذي لا يتجزأ، وذكر رأي النظام، وأيده، وقال: إنه رأي من يحسن القول من الأوائل، ووافق على إنكاره، وتحمس لنفيه؛ ثم ذكر أدلة القائلين بالجوهر الفرد، فوصفها بأنها "مشاغب"، و "تمويهات".

قال ابن حزم:

"... ذهب جمهور المتكلمين إلى أن الأجسام تنحلُّ إلى أجزاء صغار لا يمكن البتة أن يكون لها جزء وأن تلك الأجزاء جواهر، لا أجسام لها.
وذهب النظام وكل من يحسن القول من الأوائل: إلى أنه لا جزء - وإن دق - إلا وهو يحتمل التجزي أبداً بلا نهاية، وأنه ليس في العالم جزؤ لا يتجزأ، وأن كل جزء انقسم الجسم إليه، فهو جسم أيضاً وإن دق أبداً..." (٤).
ثم يتصدى ابن حزم للمعتزلة والأشاعرة القائلين بالجوهر الفرد (الجزء الذي لا

(١) مقالات الإسلاميين، ص ٣٠٤؛ ص ٣١٨.

(٢) هو: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد، ويزيد هذا فارسي أسلم.
ولد بقرطبة قبل طلوع الشمس آخر ليلة الأربعاء آخر يوم من شهر رمضان سنة أربع وثمانين وثلاثمائة (٣٨٤ هـ).

حفظ القرآن في صغره، وكان شافعيّاً ثم انتقل إلى مذهب أهل الظاهر.
وقد صنف مصنفات كثيرة يضيق المقام عن حصرها.
توفي عشية يوم الأحد لليلتين بقيتا من شعبان سنة ست وخمسين وأربعمائة، وعمره إحدى وسبعين سنة وعشرة أشهر وتسعة وعشرين يوماً (٤٥٦ هـ).
ترجمته:

تذكرة الحفاظ، ج ٣، ص ١١٤٨. معجم الأدباء ج ١٢، ص ٢٣٧. تاريخ الحكماء ص ٢٣٢. نفح الطيب، ج ٢ ص ٢٨٣. ابن حزم وموقفه من الإلهيات - عرض ونقد - ص ١٧ - ١١٦.

(٣) يراجع: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٥، ص ٩٢ - ١٠٦.

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٥، ص ٩٢.

يتجزأ) فيرد عليهم.

يقول:

"... وعمدة القائلين بوجود الجزء الذي لا يتجزأ خمس مشاغب، وكلها راجعة - بحول الله وقوته - عليهم ونحن - إن شاء الله تعالى - نذكرها - كلها - ونتقصي لهم كل ما مؤهوا به، ونرى - بعون الله عز وجل - بطلان جميعها بالبراهين الضرورية. ثم نرى بالبراهين الصحاح صحة القول: بأن كل جزء فهو يتجزأ - أبداً - وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ - أصلاً - ..."^(١).

كما نقد ابن رشد الحفيد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ) المعتزلة والأشاعرة في نظرية الجوهر الفرد (الجزء) نقداً شديداً قال:

"... .. وأما الأشعرية فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله - تبارك وتعالى - لا يكون إلا بالعقل؛ لكن سلكوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها، ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها.

وذلك أن طريقتهم المشهورة أنبت على بيان:

- أن العالم حادث.

- وأنبنى عندهم حدوث العالم على: القول بتركب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ.

- وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث.

والأجسام محدثة بحدوثه.

وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ - وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد - طريقة معتاصة، تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل، - فضلاً عن الجمهور -؛ ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية، ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري سبحانه..."^(٢).

وقال - أيضاً -:

(١) الفصل، ج ٥، ص ٩٢؛ وقد أطلال النفس في الرد عليهم. راجع: ص ٩٢ - ١٠٦.

(٢) مناهج الأدلة، ص ١٣٥.

"... وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند، وليس في قوة صناعة الكلام تخلص الحق منها؛ وإنما ذلك لصناعة البرهان. وأهل هذه الصناعة قليل جداً. والدلائل التي تستعملها الأشعرية في إثباته هي خطائية في الأكثر..."^(١).

ويذكر بعض أدلتهم على إثباته، ثم يكشف زيفها^(٢).
ويؤكد ابن رشد أن القول بالجوهر الفرد أثار شكوكاً عويصة. فيقول:
"... ومن الشكوك المعتاصة التي تلزمهم أن يسألوا: إذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ ما القابل لنفس الحدوث؟.

- فإن الحدوث عرض من الأعراض، وإذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث.
فإن من أصولهم أن الأعراض لا تفارق الجواهر.
فيضطرهم الأمر إلى أن يضعوا الحدوث من موجود ما، ولموجود ما...^(٣).
كما نقد شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - (٦٦١ - ٧٢٨هـ) نظرية الجوهر الفرد (الجزء)، وبين بطلان مذهب القائلين بها.
قال:

"... وهم متنازعون هل يقبل القسمة إلى غير نهاية؟.
- والصحيح أنه لا يقبل الإنقسام إلى غير نهاية.
لكن مثبتة الجوهر الفرد يقولون ينتهي إلى حد لا يقبل القسمة مع وجوده؛ وليس كذلك؛ بل إذا تصغرت الأجزاء استحالت كما في أجزاء الماء إذا تصغرت فإنها تستحيل فتصير هواء، فمادامت موجودة فإنه يتميز منها جانب عن جانب فلا يوجد شيء لا يتميز بعضه عن بعض كما يقوله: مثبتة الجوهر الفرد، ولا يمكن إنقسامه إلى مالا يتناهي؛

(١) مناهج الأدلة، ص ١٣٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٨ - ١٣٩.

(٣) مناهج الأدلة، ص ١٣٩.

ويسبب هذه الشكوك والإلزامات قال بعض المعتزلة بأن المعدوم شيء؛ واضطروا إلى القول بأن في العدم ذاتاً ما.

راجع: ص من هذه الرسالة ٣٧٧ - ٣٨٠.

بل إذا صغر لا يقبل القسمة الموجودة في الخارج وإن كان بعضه غير البعض الآخر؛ بل إذا تصرف فيه بقسمة أو نحوها استحال.

فالأجزاء الصغيرة - ولو عظم صغرهما - يتميز منها شيء في نفسه في الحس والعقل؛ لكن لا يمكن فصل بعضه عن بعض بالتقريب بل يفسد، ويستحيل لضعف قوامه عن احتمال ذلك..."^(١).

ويذكر ابن تيمية - رحمه الله - أن أساطين المتكلمين الذين زعموا في أول حياتهم أن الإيمان بالله، والمعاد متوقف على إثبات الجوهر الفرد الجزء الذي لا يتجزأ رجع بعضهم في آخر عمره، وندم على الإشتغال بعلم الكلام، ثم مال إلى التوقف في هذه المسألة؛ لشدة التعارض بين أدلة مثبتة الجوهر الفرد، ونفاته، وتكافئها؛ واعترف بأن هذه المسألة من محارات العقول^(٢).

كما نقد ابن القيم - رحمه الله - (٦٩١ - ٧٥١هـ) هذه الطريقة، وكشف عن زيفها، وبين بطلانها^(٣).

ب - أن هناك أقوال متعارضة في إثبات الأعراض^(٤) ونفيها والحكم بأنها حادثة، أو قديمة.

قال ابن رشد:

"... أدلتهم التي يلتمسون بها بيان إبطال قدم الأعراض إنما هي لازمة لمن يقول بقدم ما يحس منها حادثاً، أعني من يضع أن جميع الأعراض غير حادثة. وذلك أنهم يقولون: إن الأعراض التي يظهر للحس أنها حادثة، إن لم تكن حادثة:

- فإما أن تكون منتقلة من محل إلى محل.

(١) منهاج السنة، ج ١، ص ٢٠١.

(٢) راجع: تلييس الجهمية، ج ١، ص ٢٨٠ - ٢٨٦.

(٣) راجع: الصواعق المرسلّة، ج ٣، ص ٩٨٤ - ٩٨٧. ج ٣، ص ١١٨٧ - ١٢٠٦.

(٤) راجع: أدلة عبد الجبار لإثبات الأعراض، والرد على نفاتها، شرح الأصول الخمسة، ص ٩٢ -

- وإما أن تكون كامنة^(١) في المحل الذي ظهرت فيه قبل أن تظهر.
ثم يبطلون هذين القسمين، فيظنون أنهم قد بينوا أن جميع الأعراض حادثة.
وإنما بان من قولهم: أن ما يظهر من الأعراض حادثاً، فهو حادث؛ لا ما لا يظهر
حدوثه، ولا ما لا يشك في أمره، مثل الأعراض الموجودة في الأجرام السماوية: من
حركاتها وأشكالها، وغير ذلك.

فتؤول أدلتهم على حدوث جميع الأعراض إلى قياس الشاهد على الغائب، وهو
دليل خطي إلا حيث النقلة معقولة بنفسها، وذلك عند التيقن: باستواء طبيعة الشاهد
والغائب...^(٢).

ج - أن هناك جزئيات دقيقة يقوم عليها هذا الدليل وقد اعترض المخالفون على
المتكلمين باعتراضات قوية، وأثاروا كثيراً من الشبه حول مسائل عديدة، منها:

- هل العرض يبقى زمانين^(٣)؟

- هل العرض يقوم بالعرض^(٤)؟

- هل يجوز على العرض أن ينتقل^(٥) من محل إلى آخر؟

- القول بالظهور والكمون؛ وإبطاله^(٦).

- القول بالطفرة^(٧)؛ وامتناعه.

- القول بالخلاء ممكن، أو^(٨) ممتنع؟

(١) نادى المعتزلة والأشاعرة بإبطال الظهور والكمون؛ لإثبات حدوث الأعراض.

راجع: المحيط بالتكليف، ص ٣٧، ٥٦. شرح الأصول الخمسة، ص ١٠٤. أصول الدين،
للبيهقي، ص ٥٥ - ٥٦.

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٤١.

ثم راجع: فصل المقال، ص ٦٥ - ٦٦.

(٣) راجع: شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٦٠ - ١٦٦.

(٤) راجع: المصدر السابق، ج ٢، ص ١٥٧ - ١٥٩.

(٥) راجع: المصدر السابق، ج ٢، ص ١٥٣ - ١٥٦.

(٦) راجع: شرح الأصول الخمسة، ص ١٠٤.

(٧) راجع: إبراهيم بن سيار النظام، وآراؤه الفلسفية، ص ١٢٩ - ١٣١.

(٨) راجع: شرح المقاصد، ج ٢، ص ٢٠٤ - ٢١٥.

- برهان التطبيق^(١) عليه اعتراضات كثيرة؛ وهو دليل استدل به المتكلمون على استحالة التسلسل، وبيان أن الحوادث لها أول - عندهم - .
إلى غير ذلك من الأسئلة التي نعلم أن الله - سبحانه - لم يكلف العباد معرفتها، ولم يجعلها سبيلاً إلى الإيمان بالله تعالى.

ولا أريد أن أتوسع في طريقة الجواهر والأعراض، وأخوض في أدق جزئياتها. ومن رجع إلى كتب المتكلمين يدرك مدى العناء الذي لحق بهم، والجهد الذي بذلوه لإثبات قضية من أجل البديهيات!!، وهي: معرفة الخالق - جل وعلا - التي تدركها النفوس المستقيمة بالفطرة!!.

فقد أجمع الأشاعرة على إثبات الجوهر الفرد، وأن العالم - وهو كل موجود سوى الله وصفاته -^(٢) يتكون من جواهر وأعراض، وهي حادثة، فالعالم - إذن - حادث!!.

وطريقة الجواهر والأعراض مرت بمراحل تطورية ولم تأخذ نسقها الكلامي الذي انتهت إليه، بحيث أصبحت مذهباً رسمياً للأشاعرة إلا في عصر متأخر^(٣).
وقد نقح الأشاعرة - عبر حقبة طويلة من الزمن - طريقة الجواهر والأعراض، وتهيأ لها نخبة من علماء الكلام الذين تمرسوا في الجدل والمناظرة. فتوالت مصنفاتهم عبر تاريخ^(٤) هذه الفرقة الطويل.

(١) راجع: المصدر السابق، ج ٢، ص ١٢٠ - ١٢٣. ثم راجع: المصدر السابق، ج ٢، ص ١١١ - ١٢٩.

(٢) الإرشاد، ص ١٧.

(٣) يتضح من ذلك - مثلاً - عندما نقارن بين كتب الباقلاني (٤٠٣هـ) والجويني (٤٧٨هـ) من جهة.

وكتاب شرح المواقف (٧٤٠ - ٨١٦هـ) وشرح المقاصد (٧١٢ - ٧٩٣هـ) والعقائد العضدية بشرح الدواني (٨٢٨ - ٩١٨هـ) من جهة ثانية.

حيث نجد الكتب الأخيرة تعقد أبواباً مطولة في المباحث الطبيعية والفلسفية، وتتكلف في عرض الطرق الكلامية، والبحوث النظرية أيما تكلف!!.

(٤) نشأت الأشعرية في القرن الرابع واستمرت إلى يومنا هذا.

وقد تضافرت جهود الأشاعرة على طريقة الجواهر والأعراض.. فأكبوا على دراستها^(١) وبذلوا جهوداً عظيمة في تهذيبها، وصرفوا قدراً كبيراً من العمر في الدفاع عنها.

وقد استفاد علماء الأشاعرة من اعتراضات الطوائف الأخرى، فكلما أحسوا بضعف مقدمة من مقدماتها، اجتهدوا في تعزيزها بمقدمات... ومقدمات، وراموا تقويتها بحجج واعتراضات. حتى أضحت هذه الطريقة عسيرة طويلة المقدمات. تتقنعُ بجدل قائم!! يُخفي ما تشتمل عليه من تكلف وشكوك عويصة، يصعب حلها!!.

وقد كادت أصول دليل الجواهر والأعراض، ومقدماته الكبرى أن تتلاشى وتختفي وراء التفرعات المتشعبة. فهذه الطريقة طويلة كثيرة المقدمات لا تقنع العامة ولا تصلح للعلماء.

قال ابن رشد:

"... فقد تبين لك - من هذا كله - أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله - سبحانه - ليست طرقاً نظرية يقينية، ولا طرقاً شرعية يقينية. وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنبهة في الكتاب العزيز على المعنى: أعني معرفة وجود الصانع - وذلك أن الطرق الشرعية إذا تؤملت وجدت في الأكثر قد جمعت وصفين: - أحدهما: أن تكون يقينية.

- الثاني: أن تكون بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأول..."^(٢).

وقال:

"... وزائداً إلى هذا كله أن طرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها لا مع الجمهور، ولا مع الخواص.

- أما مع الجمهور فلكونها أغمض من الطرق المشتركة للأكثر.

(١) لازال المذهب الأشعري يدرس في بعض الجامعات المنتشرة في العالم الإسلامي.

(٢) مناهج الأدلة، ص ١٤٨.

- وأما مع الخواص فلكونها إذا تؤملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان، وذلك يقف عليه بأدنى تأمل من عرف شرائط البرهان؛ بل كثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سوفسطائية، فإنها تجحد كثيراً من الضروريات مثل: ثبوت^(١) الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات...^(٢). ويرى ابن رشد أنه يجب ألا تجعل طريقة الجواهر والأعراض دليلاً لمعرفة الله - تعالى - .

قال:

"... فهذه الشكوك - كما ترى - ليس في قوة صناعة الجدل حلها. فإذاً يجب ألا يجعل هذا مبدأ لمعرفة الله - تبارك وتعالى - وبخاصة للجمهور. فإن طريقة معرفة الله - تعالى - أوضح من هذه..."^(٣).
إن فكرة الجوهر الفرد فكرة غامضة جداً، والذين يستطيعون فهمها قلة نادرة من المجتمع، فكيف نبرهن أولاً على وجودها؟ ثم كيف نتخذها منهجاً لإثبات حدوث العالم؟ وماذا يفهم الرجل العامي من الجوهر الفرد؟ وهل كان تلاميذ الأشاعرة وأتباعهم أسعد حظاً من الرجل العامي في وقتنا الراهن مع تقدم العلم وانتشاره؟!!
إن دليل وجود الله يجب أن يكون صحيحاً، وسهلاً يفهمه جميع العباد. لكن دليل الجوهر الفرد الذي ابتدعه العلاف، وتمسك به الأشاعرة لظنهم أنه برهان صحيح - باطل، وعسير.

قال ابن رشد:

"... إن ما توهم القوم من هذه الأشياء أنه برهان فليس برهاناً، ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور أعني البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع من عباده الإيمان به.

فقد تبين لك من هذا أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعية، ولا شرعية..."^(٤).

(١) يشير ابن رشد - هنا - إلى قولهم أن العرض لا يبقى زمانين.

(٢) فصل المقال، ص ٥٥ - ٥٦.

(٣) مناهج الأدلة، في عقائد الملة، ص ١٣٩ - ١٤٠.

(٤) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٤٣ - ١٤٤.

ثانياً: نقد الجانب الثاني؛ وهو: المقدمات التي قام عليها دليل

الحدوث:

هناك مقدمات كبرى، وأصول عامة قام عليها دليل الجواهر والأعراض.

وهي: خمس مقدمات:

- الأولى: إثبات الأعراض.
- الثانية: إثبات أن الأعراض حادثة.
- الثالثة: إثبات أن الجواهر لا تخلو من الأعراض.
- الرابعة: إثبات أن ما لا يخلو من الحوادث - أو ما لم يسبق الحوادث - حادث.

- الخامسة: إثبات استحالة حوادث لا أول لها.

وسأتبع - إن شاء الله تعالى - كل مقدمة منها، وأبين النقد الذي وجه إليها.

- نقد المقدمة الأولى: القائلة بإثبات الأعراض.

- لقد خالف بعض المعتزلة^(١) في ثبوت الأعراض، وذهبوا إلى نفيها؛ فالأصم^(٢) ذهب إلى نفي الأعراض كلها^(٣)، وأنكر وجودها.
- وفيه من يثبت الأعراض ويزعم أن الله - تعالى - لم يخلق شيئاً منها^(٤). و
- "الأصم منهم ينفي القدرة لأنه ينفي الأعراض كلها"^(٥).
- وهناك من الطوائف من أنكر العرض، وقال هو نفس المحل^(٦).
- وقد أجاز أبو الهذيل العلاف إرادة عرضية لا في محل^(٧).

(١) أصول الدين، للبغدادي، ص ٣٦.

(٢) هو: أبوبكر، عبد الرحمن بن كيسان الأصم، (ت نحو ٢٢٥هـ = ٨٤٠م) معتزلي من الطبقة

السادسة. المنية والأمل، ص ٥٢.

(٣) أصول الدين، للبغدادي، ص ٣٦. الفرق بين الفرق، ص ٩٥.

(٤) الفرق بين الفرق، ص ٩٥.

(٥) المصدر السابق، ص ٩٦.

(٦) شرح الأصول الخمسة، ص ٩٢.

(٧) الفرق بين الفرق، ص ١٠٩؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٥٠.

قال الشهرستاني:

"... إنه أثبت إرادات لا محل لها، يكون الباري - تعالى - مريداً بها. وهو أول من أحدث هذه المقالة، وتابعه عليها المتأخرون..."^(١).

- نقد المقدمة الثانية: القائلة بأن الأعراض حادثه.

لقد تصدى ابن رشد لنقد هذه المقدمة وبين أن القول بأن جميع الأعراض حادثه، قول مشكوك فيه؛ لأن المتكلمين حكموا بحدوث ما شاهدوا من الأعراض وهذا حق.

ولكن تبقى الأعراض التي لم نشاهدها ما حكمها؟!.

وأيضاً، فإن الزمان من الأعراض، ويعسر تصور حدوثه !!.

قال ابن رشد:

"... المقدمة القائلة إن جميع الأعراض محدثة، فهي مقدمة مشكوك فيها. وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه في الجسم؛ وذلك أنا إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثة، وكذلك بعض الأعراض، فلا فرق في النقلة من الشاهد، في كليهما، إلى الغائب. فإن كان واجباً في الأعراض أن ينقل حكم الشاهد منها إلى الغائب - أعني أن نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها، قياساً على ما شاهدناه، فقد يجب أن يفعل ذلك في الأجسام، ونستغنى عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام؛ وذلك أن الجسم السماوي، وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد، الشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه؛ لأنه لم يحس حدوثه، لا هو، ولا أعراضه. ولذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته"^(٢)..."^(٣).

وقال:

(١) الملل والنحل، ج ١، ص ٥١.

ثم راجع: المعتزلة، زهدي جار الله، ص ١١٥.

(٢) من الأدلة التي استدل بها ابن رشد على وجود الله - تعالى - دليل الحركة.

يراجع: تهافت التهافت ج ٢، ص ٦٥٤ - ٦٦٠.

تفسير ما بعد الطبيعة، لابن رشد، ج ٣، ص ١٥٧٠؛ ج ٣، ص ١٥٦٥ - ١٥٦٨.

(٣) مناهج الأدلة، ص ١٤٠.

"... وأيضاً، فإن الزمان من الأعراض، ويعسر تصور حدوثه؛ وذلك أن كل حادث فيجب أن يتقدمه العدم بالزمان. فإن تقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصور إلا من قبل الزمان.

وأيضاً، فإن المكان الذي يكون فيه العالم إذا كان كل متكون بالمكان سابقاً له، يعسر تصور حدوثه - أيضاً - لأنه إن كان خلاء - على رأي من يرى أن الخلاء هو المكان - احتاج أن يتقدم حدوثه - إن فرض حادثاً - خلاء آخر.

- وإن كان المكان نهاية الجسم المحيط بالمتمكن على الرأي الثاني، لزم أن يكون ذلك الجسم في مكان، فيحتاج الجسم إلى جسم، ويمر الأمر إلى غير نهاية؛ وهذه كلها شكوك عويصة..."^(١).

نقد المقدمة الثالثة: القائلة بأن الجواهر لا تخلو من الأعراض.

هذه المقدمة محل خلاف بين المتكلمين، وقد خالف فيها بعض المعتزلة؛ حيث ذهب الكعبي^(٢) (٣١٩ هـ = ٩٣١ م) من المعتزلة إلى خلو الجواهر عن الأكوان وهي الاجتماع والإفراق، والحركة والسكون. ولم يجز تعريبها مما سواها من الأعراض^(٣).

وأما معتزلة البصرة فقد جوزوا خلو الجواهر عن الأكوان، وسائر الأعراض؛ غير الألوان^(٤).

نقد المقدمة الرابعة: القائلة: إن ما لا يخلو عن الحوادث - أو ما لم

يسبق الحوادث - حادث.

يرى ابن رشد أن هذه المقدمة مشتركة مجملة تحتل معنيين:

- أحدهما حق.

- والآخر باطل.

(١) مناهج الأدلة، ص ١٤٠ - ١٤١.

(٢) سبق ترجمته، ص ٣٩٥ من هذه الرسالة.

(٣) الغنية في أصول الدين، ص ٥٩.

(٤) راجع: المصدر السابق، ص ٥٩ - ٦٠.

فلا يجوز أن تؤخذ على إطلاقها.

قال:

"... المقدمة القائلة: إن ما لا يخلو من الحوادث، فهو حادث. مقدمة مشتركة

الإسم؛ وذلك أنه يمكن أن تفهم على معنيين:

- أحدهما: ما لا يخلو من جنس الحوادث، ويخلو من آحادها.

- والمعنى الثاني: ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه، كأنك قلت:

ما لا يخلو من هذا السواد المشار إليه.

فأما هذا المفهوم الثاني، فهو صادق - أعني ما لا يخلو عن عرض مشار إليه، وذلك العرض حادث، أنه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادثاً؛ لأنه إن كان قديماً فقد خلا من ذلك العرض، وقد كنا فرضناه لا يخلو، هذا خلف لا يمكن.

- وأما المفهوم الأول، وهو الذي يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحل - أعني

الذي لا يخلو من جنس الحوادث؛ لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد - أعني الجسم -

تتعاقب عليه أعراض غير متناهية:

إما متضادة، كأنك قلت حركات لا نهاية لها..."^(١).

وقال:

"... المقدمة القائلة: إن ما لا يخلو عن الحوادث، حادث. ليست صحيحة؛ إلا ما

لا يخلو عن حادث واحد بعينه.

وأما ما لا يخلو عن حوادث، هي واحدة بالجنس ليس لها أول فمن أين يلزم أن

يكون الموضوع لها حادثاً.

ولهذا لما شعر بهذا المتكلمون من الأشعرية، أضافوا إلى هذه المقدمة، مقدمة ثانية،

وهي: أنه لا يمكن أن توجد حوادث لا نهاية لها، أي: لا أول لها ولا آخر..."^(٢).

كما نقد شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - هذه المقدمة، فبين أن هذه

المقدمة فيها إجمال واشتراك بسببه، دخل اللبس على المتكلمين؛ وهذا الاشتراك أتى من

(١) مناهج الأدلة، في عقائد الملة، ص ١٤١ - ١٤٢.

(٢) تهافت التهافت، لابن رشد، ج ١، ص ٣٦٩ - ٣٧٠.

عدم التفريق بين جنس الحوادث، وأفرادها.

- فأما أفراد الحوادث: فهو حادث بلا شك.

- وأما جنس الحوادث: فإن - ابن تيمية - يرى أنه لا يصدق عليه الحكم بأنه حادث.

قال:

"... من تفتن للفرق بين ما لم يسبق الحوادث المحصورة المحدودة، وما يسبق جنس الحوادث المتعاقبة شيئاً بعد شيء، يجد أن هذه القضية فيها إجمال واشتراك يمنع ثبوت المدعى بها مطلقاً وذلك لأنها تحتل معنيين:

- أما الأول: فهو حادث بالضرورة؛ لأن تلك الحوادث لها مبدأ معين، فما لم يسبقها، يكون معها، أو بعدها، وكلاهما حادث.

- وأما جنس: الحوادث شيئاً بعد شيء، فهذا شيء تنازع فيه الناس، فقليل: إن ذلك ممتنع في الماضي، والمستقبل: كقول الجهم، وأبي الهذيل. فقال الجهم: بقاء الجنة والنار.

وقال أبو الهذيل: بقاء حركات أهلها.

وقيل بل هو جائز في المستقبل دون الماضي، لأن الماضي دخل في الوجود دون المستقبل، وهو قول كثير من طوائف النظر.

وقيل: بل هو جائز في الماضي والمستقبل، وهذا قول أئمة أهل الملل، وأئمة السنة، ...، ...، ممن يقول بأن الله لم يزل متكلماً إذا شاء، وأن كلمات الله لا نهاية لها، وهي قائمة بذاته، وهو متكلم بمشيئته وقدرته..."^(١).

نقد المقدمة الخامسة: القائلة: باستحالة حوادث لا أول لها.

هذه المقدمة لم تكن موجودة في الدليل عند المعتزلة وأوائل الأشاعرة؛ لكن المتأخرين لما رأوا ضعف المقدمة التي زعموا فيها "أن ما لا يخلو عن الحوادث - أو ما لم يسبق الحوادث - فهو حادث" أرادوا أن يشدوا من أزرها، فقالوا: باستحالة حوادث لا

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج ١٢، ص ٤٥.

أول لها.

قال ابن رشد:

"... ولهذا لما شعر المتأخرون^(١) - من المتكلمين - بوهي هذه المقدمة راموا شذوها وتقويتها بأن بينوا - في زعمهم - أنه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها.

وذلك أنهم زعموا أنه يجب عن هذا الموضع، ألا يوجد منها في المحل عرض ما مشار إليه إلا وقد وجدت قبله أعراض لا نهاية لها، وذلك يؤدي إلى امتناع الموجود منها - أعني المشار إليه - لأنه يلزم ألا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له.

ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضي، وجب ألا يوجد هذا المشار إليه - أعني المقروض موجوداً - مثال ذلك أن الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوي، إن كان قد وجد قبلها حركات لا نهاية لها، فقد يجب ألا توجد.

ومثلوا^(٢) لذلك برجل قال لرجل: "لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنائير لا نهاية لها".

فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبداً.

وهذا التمثيل ليس بصحيح؛ لأن في هذا وَضَعَ مبدأً ونهايةً "ووضع ما بينهما غير متناه؛ لأن قوله وقع في زمان محدود، وإعطاؤه الدينار يقع - أيضاً - في زمن محدود. فاشترط - هو - أن يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه أزمنة لا نهاية لها، وهي التي يعطيه فيها دنائير لا نهاية لها، وذلك مستحيل.

فهذا التمثيل بين من أمره أنه لا يشبه المسألة الممثل بها..."^(٣).

وقال:

(١) راجع: الإرشاد، ص ٢٥ - ٢٧.

الغنية في أصول الدين، ص ٦١ - ٦٤.

(٢) هذا المثال نجده بنصه عند الأشاعرة؛ راجع: الإرشاد، ص ٢٦ - ٢٧. الغنية في أصول الدين، ص ٦٣ - ٦٤.

(٣) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٤٢ - ١٤٣.

"... وأما قولهم: "إن ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده" فليس صادقاً في جميع الوجوه؛ وذلك أن الأشياء التي بعضها قبل بعض، توجد على نحوين:

- إما على جهة الدور^(١).

- وإما على جهة الإستقامة.

فالتى توجد على جهة الدور الواجب فيها أن تكون غير متناهية، إلا أن يعرض عنها ما ينهيها.

مثال ذلك: أنه إن كان شروق فقد كان غروب وإن كان غروب فقد كان شروق، فإن كان شروق فقد كان شروق.

(١) الدور ينقسم إلى نوعين:

- دور سبقي، ويقال له: قبلي.

- دور معيٍّ إقتراني.

والدور القبلي - ويقال له: سبقي، هو: توقف الشيء على ما توقف عليه، وهو قسمان:

- مصرح.

- ومضمر.

فالمصرح: ما كانت الواسطة فيه واحدة، مثاله: كأن يقال مثلاً: خالد أوجد بكرًا، وبكرًا، أوجد خالدًا، فبكر متوقف في وجوده على خالد، ثم خالد توقف في وجوده على بكر، والواسطة واحدة، وهي بكر.

ويقال له: هذا دور بمرتبة. فإن تعددت المراتب كانت بحسبها.

وهذا الدور باطل.

لما يلزمه من التناقض؛ إذ يلزمه أن يكون الشيء سابقًا، ولا سابقًا. مؤثرًا، ولا مؤثرًا... الخ.

بل يلزم أن يكون الشيء نقيض نفسه ضرورة المغايرة بين المتقدم والمتأخر، والآثر والمؤثر.

أما الدور المعني: مثل توقف الأبوة على البُنُوَّة، والبُنُوَّة على الأبوة، فجائز.

لأنه من باب الإضافات، وهي: اعتبارية لا وجود لها.

والتسلسل هو: ترتب أمور بعضها على بعض؛ بحيث يكون كل متأخر منها يتوقف في وجوده

على سابق عليه؛ يكون علة له في وجوده إلى غير نهاية.

ويسمى هذا النوع التسلسل في العلل وفي المؤثرات، وهو باطل باتفاق العقلاء؛ لما يلزمه من

عدم وجود شيء من الحوادث، وهذا باطل بالمشاهدة.

راجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٣٢١ - ٣٢٢. ثم ص ٤٠٦.

وكذلك إن كان غيم، فقد كان بخار صاعد من الأرض، وإن كان بخار صاعد من الأرض، فقد ابتلت الأرض، فإن ابتلت الأرض، فقد كان مطر، وإن كان مطر فقد كان غيم، فإن كان غيم فقد كان غيم.

— وأما التي تكون على استقامة، مثل كون الإنسان من الإنسان، وذلك الإنسان من إنسان آخر.

فإن هذا إن كان بالذات لم يصح أن يمر إلى غير نهاية.

لأنه إذا لم يوجد الأول من الأسباب لم يوجد الأخير.

— وإن كان ذلك بالعرض مثل أن يكون الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسان الذي هو الأب، وهو المصور له، ويكون الأب إنما منزلته منزلة الآلة من الصانع فليس يمتنع — إن وجد ذلك الفاعل يفعل فعلا لا نهاية له — أن يفعل، بآلات متبدلة، أشخاص لا نهاية لها...^(١).

وهكذا فإن الأصول التي يقوم عليها دليل الجوهر والعرض أصول خطائية اقناعية، وليست برهانية صحيحة؛ لأن كل مقدمة عليها نقد واعتراضات. ورغم ما وجه لهذه الطريقة من نقد إلا أن المتكلمين — ولا سيما الأشاعرة — تشبّثوا بها؛ ومع أنها واهية إلا أنهم تحمسوا لها ودافعوا عنها!!.

(١) مناهج الأدلة، في عقائد الملة، ص ١٤٣.

الفصل الثاني

أدلة حدوث العالم

وتحتة أربعة مباحث:

- المبحث الأول: أدلة حدوث العالم عند المعتزلة.

- دليل الحدوث (الجواهر والأعراض).

- المبحث الثاني: أدلة حدوث العالم عند الأشاعرة.

وتحتة مطلبان:

- المطلب الأول: دليل الحدوث (الجواهر والأعراض).

- المطلب الثاني: دليل الجواز.

- المبحث الثالث: جوانب التأثير في الأدلة على حدوث العالم.

- المبحث الرابع: نقد أدلة المعتزلة والأشاعرة على حدوث العالم.

وتحتة مطلبان:

- المطلب الأول: نقد دليل الحدوث، ونظرية الجوهر الفرد.

- المطلب الثاني: نقد دليل الجواز.

المبحث الأول

أدلة حدوث العالم عند المعتزلة

دليل الحدوث:

استدل المعتزلة على وجود الله - عز وجل - بالأعراض، وكذلك بالأجسام وطريقة الاستدلال بالأعراض على الله، يوضحها القاضي عبد الجبار بقوله:

"... إذا أردت أن تستدل بالأعراض على الله تعالى،

- فمن حقل أن تثبتها أولاً.

- ثم تعلم حدوثها.

- ثم تعلم أنها تحتاج إلى محدث وفاعل مخالف لنا، وهو الله.

والأعراض على نوعين:

- مدرك.

- وغير مدرك.

المدرجات سبعة أنواع: الألوان، الطعوم، الروائح، الحرارة، البرودة، الآلام، الأصوات.

غير المدرجات: كالشهوة، والحياة، والقدرة.

وأما حدوثها: فالذي يدل عليه هو ما قد ثبت أنه يجوز عليها العدم والبطلان، والقديم لا يجوز عليه العدم والبطلان.

وهذه الدلالة مبنية على أصليين:

١ - أن الأعراض يجوز عليها العدم.

٢ - أن القديم لا يجوز عليه العدم.

أما الدليل على أن الأعراض يجوز عليها العدم فهو ما ثبت أن المجتمع إذا افرق، بطل اجتماعه، وأن المتحرك إذا سكن، بطلت حركته؛ وفي ذلك ما نريده^(١).

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٩٣.

وأما الدليل على أن القديم لا يجوز عليه العدم، فهو ما قد ثبت أن القديم قديم لنفسه، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال^(١). وإذا قد عرفت حدوثها فالذي يدل على أنها تحتاج إلى محدث وفاعل فهو ما قد ثبت أن تصرفاتنا في الشاهد محتاجة إلينا، ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل^(٢).

الطريقة الثانية: الاستدلال بالأجسام على وجود الخالق سبحانه وتعالى.

يبين القاضي عبد الجبار أن الاستدلال بطريقة الأجسام. أولى من الاستدلال بغيرها، لأسباب:

- أحدها: أن الأجسام معلومة بالاضطرار على سبيل الجملة والتفصيل جميعاً، وليس كذلك الأعراض.

- والثاني: هو أن العلم بكمال التوحيد لا يحصل ما لم يحصل العلم بحدوث الأجسام.

- والثالث: هو أن الاستدلال بالأجسام يتضمن إثبات الأعراض وحدوثها، وليس كذلك الاستدلال بالأعراض^(٣).

ويوضح القاضي عبد الجبار أن من أراد أن يستدل بالأجسام على الله - تعالى - فعليه أن يعلم حدوثها، وأن لها محدثاً مخالفاً لنا، وهو: الله تعالى. ويمكن معرفة حدوثها بثلاثة طرق:

- أحدها أن نستدل بالأعراض على الله تعالى، ونعرفه بتوحيده وعدله، ونعرف صحة السمع، ثم نستدل بالسمع على حدوث الأجسام^(٤).

- والثاني: هو أن نستدل بالأعراض على الله - تعالى - ونعلم قدمه، ثم نقول: لو كانت الأجسام قديمة لكانت مثلاً لله - تعالى - لأن القدم صفة من صفات النفس،

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٩٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٩٤.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٩٤.

(٤) المصدر السابق، ص ٩٥.

والإشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل، ولا مثل لله تعالى فيجب أن لا تكون قديمة، وإذا لم تكن قديمة وجب أن تكون محدثة؛ لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين، وإذا لم يكن على أحدهما، كان على الآخر^(١).

أما الوجه الثالث، فهو: الدلالة المعتمدة، وأول من استدل بها أبو الهذيل، وتابعه سائر شيوخ المعتزلة.

وهذه الطريقة تقوم على أن الأجسام لم تنفك من الحوادث، ولم تتقدمها، وما لا يخلو عن الحوادث ولم يتقدمها، يجب أن يكون محدثاً مثلها. وهذه الدلالة مبنية على أربع دعاوى^(٢):

— أحدها: أن في الأجسام معاني؛ هي: الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.

— الثانية: أن هذه المعاني محدثة.

— الثالثة: أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها.

— الرابعة: إنه إذا لم ينفك الجسم عنها، ولم يتقدمها، وجب حدوثه مثلها^(٣)؛ لأن الجسم إذا لم يخل من الحوادث ولم يتقدمها، وجب أن يكون حَظُّهُ في الوجود كحظها، وحظ هذه المعاني في الوجود أن تكون حادثة وكائنة بعد أن لم تكن، فوجب في الجسم أن يكون محدثاً أيضاً، وكائناً بعد أن لم يكن كالتوأمين إذا ولدا معاً وكان لأحدهما عشر سنين فإنه يجب أن يكون للآخر أيضاً عشر سنين^(٤).

هذه هي طريقة المتكلمين في إثبات الخالق سبحانه.

والحق أن المتكلمين لا يجدون السبيل سهلاً أمام هذه المقدمات؛ بل كل مقدمة يحتاج في إثباتها إلى مقدمات ودفع اعتراضات.

وقد بذل المتكلمون جهداً كبيراً لإثبات هذه الطريقة ودفع الشبه والاعتراضات التي ترد عليها، ليسلم لهم الاستدلال بهذه الطريقة على حدوث العالم، وأنه مُحدث وله

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٩٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٩٥.

(٣) يراجع: المصدر السابق، ص ٩٥.

(٤) المصدر السابق، ص ١١٣ - ١١٤.

محدث وهو الله تعالى.

ولكن هذه الجهود المضنية في إثبات المقدمات، ودفع الاعتراضات عنها، لم تسلم من ضعف وتكلف؛ لأنها مقدمات باطلة، وإجابات المتكلمين عنها واهية، ولأن تلك المقدمات كانت مقدمات مجملة مشتركة تحتل الحق والباطل مما يمنع ثبوت المدعى بها مطلقاً.

وقد تصدى لها أبو الوليد بن رشد^(١) في وقت مبكر فنقدها، وبين زيفها وكشف النقاب عن بطلانها، ولفت الأنظار إلى مواطن الضعف والزلل فيها، وأوضح ما تشتمل عليه من وهن وتكلف، وأكد على أنها لا تصلح سبيلاً لإثبات الخالق، وأن الشرع لم يدع الناس إلى الإيمان بالله من قبلها، فهي طرق ليست شرعية ولا عقلية. لكونها مبتدعة في الدين، ولكونها ظنية غير يقينية لما تشتمل عليه من مقدمات باطلة، ولا يسع عامة الناس فهمها فضلاً عن الاستدلال بها.

وقد نقدها أيضاً - شيخ الإسلام ابن تيمية - كما سيأتي - وتلميذه ابن القيم، وتوالت ردود العلماء، وذهمهم لمنهج المتكلمين^(٢) وطريقتهم في الاستدلال على وجود الخالق عز وجل.

-
- (١) راجع: مناهج الأدلة في عقائد الملة، لابن رشد، ص ١٣٢ - ١٥٩.
- (٢) راجع: درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٣٨ - ٥٩. ذم الكلام للهروي ضمن كتاب صون المنطق والكلام، ص ٣٣ - ٨٢. الغنية عن الكلام، ص ١٩ - ١٠١. الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، ج ١، ص ٣٣٦ - ٣٤١. المصدر نفسه، ج ٣، ص ٩٨١ - ٩٨٨. المصدر نفسه، ج ٣، ص ١١٣٣ - ١١٣٧. الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، ج ٣، ص ١١٨٧ - ١٢٠٦. المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٢٦٣ - ١٢٧٧. المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٤٢٣ - ١٤٢٩. صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، ص ١٢٥ - ١٣٢. الانتصار لأهل الحديث - مطبوع ضمن المصدر السابق، ص ١٤٧ - ١٨٣. شرف أصحاب الحديث - للخطيب البغدادي، ص ١٤٢ - ١٤٧.

المبحث الثاني

أدلة حدوث العالم عند الأشاعرة

وتحتة مطلبان:

- المطلب الأول: دليل حدوث (الجواهر والأعراض).

- المطلب الثاني: دليل الجواز.

المطلب الأول
دليل الحدوث (الجواهر والأعراض)

المطلب الأول

دليل الحدوث (الجواهر والأعراض)

تمهيد:

من المسالك التي سلكها الأشاعرة لإثبات وجود الصانع -أو الخالق بعبارة أصح - دليل الحدوث، فقد استدل الأشاعرة بحدوث العالم على أن له محدثاً. وهذا الدليل يقوم على إثبات: أن العالم حادث، وكل حادث لابد له من محدث، فالعالم لابد له من محدث، وهو الخالق سبحانه وتعالى.

وقد بذل الأشاعرة جهداً كبيراً للاستدلال على كل مقدمة من هذه المقدمات وتقريرها وقد هذبوا هذه الطريقة - عبر حقبة طويلة من الزمن - ووضعوا لها المقدمات العقلية التي تشد من أزرها، وتحمل كلها، وتجبر ما فيها من نقص وتقصير. وقد لاقى الأشاعرة في هذا السبيل عناء كبيراً، واعتراضات قوية، فزاد توسعهم في تهذيبها وتقرير مقدماتها، حتى أضحت هذه الطريقة طريقة طويلة المقدمات، بعيدة السبيل لإثبات غاية من أظهر البديهيات.

فكل مقدمة من مقدماتها تحتاج في إثباتها إلى مقدمات ومقدمات، فصارت بذلك طريقة طويلة معتاصه، تثير بجدها البغيض شكوكاً عويصة يصعب على أهل هذا الفن فهمها، فضلاً عن الاستفادة منها في إثبات وجود الخالق، أو دعوة عامة الناس للإيمان بالله من قبلها.

ولما كانت هذه الطريقة كثيرة المقدمات، وتثير كثيراً من الشكوك والشبهات؛ فإنني سوف أذكر تلك المقدمات بإجمال، دون الدخول في دقائق هذه الطريقة وجزئياتها؛ لأنه يكفي القارئ أن يعلم أن هذه الطريقة، طريقة فاسدة مبتدعة في الدين لم يدع القرآن ولا الرسول ﷺ، ولا الصحابة - رضي الله عنهم - أحداً من الناس إلى الإيمان بالله - عز وجل - من قبلها، فضلاً عن أن النتيجة التي تؤدي إليها هذه الطريقة - وهي إثبات وجود الخالق - قضية بديهية حاصلة عند من سلمت فطرته من الإنحراف بمقتضى الفطرة.

ويكفي القارئ أن يعلم أنه بسبب هذه الطريقة تردى المتكلمون في أخطاء كثيرة، والتزموا من قبلها لوازم فاسدة في العقل والدين، وقالوا بأقوال باطلة تخالف العقل والنقل^(١).

وقد صورت لنا كتب علم الكلام تلك الطريقة تصويراً يكشف عن مدى الجهد الذي بذله الأشاعرة لإثبات أن هذا الكون خالقاً، على الرغم من أن هذه القضية كان يُقرُّ بها مشركوا العرب!! وهي معرفة فطرية ضرورية!! ولم تنكرها أمة من الأمم؛ وإن كانت تلك الفطرة قد تنحرف إلى الشرك تارة، أو الكفر تارة، أو الإلحاد تارة أخرى؛ وذلك بسبب عامل من عوامل فساد الفطرة.

دليل الحدوث:

يقوم هذا الدليل على أن العالم ينقسم إلى جواهر، وأعراض، وأنه منحصر في هذين القسمين، فلا يخرج عنهما، ولا بد من إثبات حدوث كل من الجواهر والأعراض؛ ليثبت أن العالم حادث.

وحدوث الجواهر - كما يرى أبوالمعالى الجويني - مبني على أصول إذا ثبتت هذه الأصول وتم الاستدلال بها على كل واحد منها، ترتب على ذلك حدوث العالم، فهذه الأصول التي يجب إثباتها أربعة:

- الأول: إثبات الأعراض.

- الثاني: إثبات أن الأعراض حادثة.

- الثالث: إثبات أن الجواهر لا تخلو عن الأعراض، ومن ثم فإن مالا يخلو عن

الحوادث فهو حادث.

- الرابع: إثبات استحالة حوادث لا أول لها - أو بعبارة أخرى - إثبات امتناع

حوادث لا أول لها.

ويرى الأشاعرة أنه إذا ثبتت هذه الأصول الأربعة "... ترتب عليها أن الجواهر

(١) يراجع: مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ٣٠٣ - ٣٠٥.

لا تسبق الحوادث، وما لا يسبق الحوادث، حادث...^(١).

وبعد أن ذكر الأشاعرة الأصول التي يقوم عليها هذا الدليل، نجد أنهم قد اجتهدوا في إثبات كل أصل من تلك الأصول.

فالدليل على ثبوت الأعراض هو: "... تحرك الجسم بعد سكونه وتفرقه بعد اجتماعه، وتغير حالاته، وانتقال صفاته، فلو كان متحركاً لنفسه، ومتغيراً لذاته لوجب تحركه في حال سكونه، وتغيره واستحالة في حال اعتداله، وفي بطلان ذلك دليل على إثبات حركته، وسكونه، وألوانه، وأكوانه، وغير ذلك من صفاته؛ لأنه إذا لم يكن كذلك لنفسه، وجب أن يكون لمعنى ما تغير عن حاله واستحال عن وصفه..."^(٢).

ويذكر الغزالي أن الدليل على وجود الأعراض هو: "أنه لا يستريب عاقل قط في ثبوت الأعراض في ذاته من الآلام والأسقام، والجوع، والعطش، وسائر الأحوال، ولا في حدوثها..."^(٣).

ويدل على حدوث الأعراض أمور:

١ - أن بعض الأعراض معلوم حدوثه بالمشاهدة كالحركة بعد السكون، والضوء بعد الظلمة، والسواد بعد البياض، والمرض بعد الصحة.

٢ - أن الأعراض لا تقوم إلا بالجواهر، والجواهر حادثة، وما لا يقوم إلا بالحوادث فهو حادث.

والدليل على أن الجواهر حادثة، هو أنها: أي: الجواهر لا تخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

والدليل على أن الجواهر لا تخلو عن الحوادث، هو أنها لا تخلو عن الحركة والسكون، والحركة والسكون حادثان،

يقول الغزالي:

"... وإن أردنا سياق دليل على وجود الحركة زائدة على الجسم، قلنا: إنا إذا

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ١٨.

(٢) الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ١٧.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢١.

قلنا هذا الجوهر متحرك، أثبتنا شيئاً سوى الجوهر بدليل أنا إذا قلنا: هذا الجوهر ليس بمتحرك صدق قولنا، وإن كان الجوهر باقياً ساكناً، فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر، لكان نفيها نفي عين الجوهر، وهكذا يطرد الدليل في إثبات السكون ونفيه...^(١).

والدليل على أن الجواهر لا تخلو عن الحركة والسكون هو: أن الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز، والحيز هو الفراغ الموهوم الذي يشغله، فإن كان هذا الكون في الحيز: مسبوقاً بكون آخر في نفس ذلك الحيز، فهو ساكن وإن كان مسبوقاً بكون آخر في حيز آخر فهو متحرك.

وعلى هذا فحركة الجواهر وانتقالها من السكون إلى الحركة، كل ذلك يقتضي المسبوقية بغيرها، والمسبوق بغيره لا يكون قديماً؛ بل حادث.

فإذا ثبت حدوث الجواهر، وحدوث الأعراض، فإن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فإذا ثبت أن الأعراض حادثة، وأن الجواهر لا تخلو عنها، فهذا يؤدي إلى أن الجواهر حادثة بحدوث الأعراض؛ لأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث؛ والدليل على هذه المقدمة:

قول الغزالي:

"... فقد بقي الأصل الثاني، وهو قولكم: إن ما لا يخلو عن الحوادث، فهو حادث، فما الدليل عليه؟

— قلنا: لأن العالم لو كان قديماً مع أنه لا يخلو عن الحوادث، لثبتت حوادث لا أول لها، وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الأعداد، وذلك محال؛ لأن كل ما يفضي إلى الخال فهو محال،...^(٢).

ومن هنا يصل المتكلمون إلى أن العالم بكل أجزائه (الجواهر والأعراض) حادث. والحادث هو الموجود بعد العدم.

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٢.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٤.

وبعد أن يستدلوا على حدوث العالم ينتقلون من ذلك إلى إثبات الصانع، هكذا:
العالم حادث، وكل حادث له محدث.
فالعالم له محدث، وهو الله - سبحانه وتعالى -، وقد أوضح إمام الحرمين هذا
المعنى بقوله:

"... والدليل على أن العالم له صانع:

أنه قد صح حدوث العالم بالدلالة التي ذكرناها.

والحادث جائز الوجود، إذ يجوز تقدير وجوده بدلاً عن عدمه، ويجوز تقدير
عدمه بدلاً عن وجوده، فلما اختص بالوجود الممكن بدلاً عن العدم الجائز افتقر إلى
مخصص، وهو الصانع تعالى.

ويستحيل أن يكون مخصص العالم طبيعة: كما صار إليه الطبائعون.

ويستحيل أن يكون علة موجبة كما صار إليه الأوائل لأن تلك الطبيعة لا تخلو:
إما أن تكون قديمة أو حادثة فإن كانت قديمة، لزم قدم آثارها؛ فإن الطبيعة عند مشيئها
لاختيار لها، وهي موجبة آثارها عند ارتفاع الموانع وقد صح حدوثها.
وإن كانت الطبيعة حادثة، افتقرت إلى طبيعة أخرى، ثم الكلام في تلك الطبيعة،
كالكلام في تلك الطبيعة كالكلام في هذه الطبيعة.

وينساق هذا القول إلى إثبات حوادث لا أول لها، وقد تبين بطلان ذلك.

فوضح بذلك أن مخصص العالم: صانع، مختار، موصوف بالإقتدار
والإختيار...^(١).

هكذا استدل الأشاعرة بدليل الحدوث على أن العالم حادث، وله محدث؛ وهو:

الله - سبحانه وتعالى -.

(١) لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، ص ٨٠ - ٨١.

المطلب الثاني
دليل الجواز

المطلب الثاني

دليل الجواز

هذا الدليل من أهم الأدلة التي استدل بها الأشاعرة على إثبات الخالق لهذا الكون - أو على حد تعبيرهم - إثبات الصانع. وقد كان هذا الدليل معروفاً لدى أئمة الأشاعرة الأوائل، فقد استدل به أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني^(١).

وقد هذب أبو المعالي هذا الدليل ووضحه، في كتابه العقيدة النظامية، حيث قال: "... العالم: كل موجود سوى الله - تعالى - وهو أجسام محدودة متناهية المنقطعات، وأعراض قائمة بها، كألوانها وهيئاتها في تركيبها، وسائر صفاتها، وما شاهدنا منها، واتصلت به حواسنا، وما غاب منها عن مدرك حواسنا - متساوية في ثبوت حكم الجواز لها، ولا شكل يعاين أو يفرض منا: صغر أو كبر أو قرب أو بعد، أو غاب أو شهد، إلا والعقل قاض بأن تلك الأجسام المشكلة لا يستحيل فرض تشكّلها على هيئة أخرى. وما سكن منها لم يُجَلَّ العقل تحركه. وما تحرك منها لم يحل سكونه وما صُودف مرتفعاً إلى سمك من الجوِّ لم يبعد تقدير انخفاضه. وما استدار على النطاق لم يبعد فرض تداوره نائياً عن مجراه.

وترتب الكواكب على أشكالها يجوز على خلاف هيئاتها، وأحوالها فيتضح - بأدنى نظر - استمرار مقتضى الجواز على جميعها، وما ثبت جوازه استحالة الحكم بوجوبه، ولا ينسأغ في عقل موفق إعتقاد قديم عن وفاق^(٢) وهو مجوز غير ممتنع تقديره على خلاف ما هو عليه.

فإذا لزم العالم حكم الجواز، استحالة القضاء بقدمه وتقرر أنه مفتقر إلى مقتضى اقتضاه على ما هو عليه، وإنما يستغني عن المؤثر ما قضى العقل بوجوبه، فيستقل بوجوبه ولزومه عن مقتضى يقتضيه.

(١) التمهيد، تحقيق الأب مكارثي، ص ٤٥.

(٢) يعني: اتفاقاً، وصدفة.

فأما ما ثبت جوازه وتعارضت فيه جهات الإمكان فمن الحال ثبوته اتفاقاً على جهة منها من غير مقتضي...^(١).

وهكذا يذهب الجويني إلى: أن العالم ممكن، وجائز: بمعنى أنه يمكن أن يكون على هذه الحال، التي نشهده عليها، ويمكن - أيضاً - أن يكون على ضد هذه الحالة؛ فهو - إذن - ليس بقديم؛ ثم يقرر أن: الممكن، والجائز يستوي بالنسبة له الطرفين المتضادين.

وهذا يجعله محتاجاً إلى علة ومؤثر، ومقتضي يقتضي وجوده على عدمه فالحادث كما يرى إمام الحرمين الجويني:

"... جائز وجوده وانتفاؤه، وكل وقت صادف وقوعه كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات، ومن الممكنات استنخار وجوده عن وقته بساعات. فإذا وقع الوجود الجائز بدلاً عن استمرار العدم المجوز، قضت العقول بدهائها بافتقاره إلى مخصص خصصه بالوقوع...^(٢)."

وبعد هذا، يثبت الجويني أن هذا المؤثر لا بد وأن يكون مؤثراً مختاراً، من أجل أن يختار ويخصص إرادته ومشيتته أحد الطرفين المتساويين: فيخصص - مثلاً - وجود الحادث على عدمه، في وقت معلوم، وقدر مخصوص وهيئة معينة، دون أضرار ذلك. فلا بد أن يكون ذلك المؤثر مختاراً، لأن الموجب لا يخصص أحد المثلين المتساويين على الآخر.

ثم يبطل الجويني كون العالم قديماً صادراً عن مؤثر مختار؛ لأن قول القائل: "... العالم قديم وموجبه مؤثر مختار قول مستحيل بالبدئية فالقديم يستحيل أن يكون ثبوته بإرادة؛ لأن الفعل الواقع بالإرادة، فعل بتأثير المريد، فيوقعه على حسب إرادته.

وبعد أن يبطل الجويني كل تلك الاحتمالات المفروضة يقرر أنه لم يبق إلا القطع بأن العالم فعلٌ وقع بإرادة مؤثر مختار أوقعه على وجه من وجوه الجواز دون وجه آخر

(١) العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، ص ١٦.

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ٢٨.

على مقتضى^(١) مشيئته.

قال إمام الحرمين:

"... فإذا فسد القول بقدم العالم مع ظهور الجواز في أحكامه من غير موجب ومؤثر بطل كونه قديماً عن موجب قديم، واستحال استناده مع قدمه إلى إرادة - لم يبق إلا القطع بأن العالم فعل مُوقَّع على وجه من وجوه الجواز بإرادة مؤثر مختار أوقعه على مقتضى مشيئته..."^(٢).

ولا شك أن هذا الدليل - الذي صورته الجويني - لا تخلو مقدماته من صعوبة، وتكلف بحيث يصعب على عوام المسلمين فهمه، فضلاً عن الاستدلال به على العقائد الدينية؛ وذلك لما اشتملت عليه مقدماته من عسر، وتركيب، بمعنى: أن مقدماته كثيرة فلا توصل إلى النتيجة بقرب وسهولة.

ويمكن لي تلخيص هذا الدليل الذي استدل به الأشاعرة على حدوث العالم، ومن ثم وجود الصانع - على حد تعبيرهم - فيما يلي:

١ - العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على حالة مقابلة لما هو عليه، ومن الجائز أن تكون حركاته بعكس ماهي عليه تماماً، بحيث يجوز أن تكون الحركة الشرقية غربية، والغربية شرقية، ويجوز أن تكون حركة الماء في جريانه من السهل إلى قمة الجبل، بمعنى أن تكون بعكس ماهي عليه في المشاهد والواقع.

٢ - وإذا كان كل ما في العالم جائز، بمعنى أنه يصح أن يكون على هذه الحالة التي هو عليها، ويصح - أيضاً - أن يكون على ضد هذه الحالة، وعكسها تماماً، فالجائز حادث وله محدث جعله ياحدى الجائزين أولى منه بالآخر.

تلك هي أقوال علماء الأشاعرة في الاستدلال على الخالق - سبحانه - أوردها يابجاز؛ وفيما يلي بيان تأثير الأشاعرة بالمعتزلة في هذه المسألة.

(١) يراجع: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، ص ١٦ - ١٨.

(٢) العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، ص ١٧، ١٨.

المبحث الثالث
جوانب التأثير في الأدلة على حدوث العالم

المبحث الثالث

جوانب التأثير في الأدلة على حدوث العالم

لقد تأثر الأشاعرة بمنهج المعتزلة في الاستدلال على حدوث العالم تأثراً واضحاً وكبيراً، يتجلى هذا التأثير في نقاط كثيرة أهمها:

أن الأشاعرة قالوا: بأن معرفة الله نظرية كسبية لا طريق لتحصيلها إلا النظر والاستدلال، ومن ثم أوجبوا النظر على كل أحد يظاهنون قول المعتزلة من قبل!!.

فقالوا: يجب على المكلف أن ينظر في دليل الحدوث (الجواهر والأعراض) ليصل بذلك إلى معرفة الله تعالى.

ثم إن دليل الحدوث يرجع في أصله إلى أبي الهذيل العلاف من المعتزلة، وقد اقتبس الأشاعرة هذا الدليل، وذلك المنهج في الاستدلال عن المعتزلة، ثم هذب الأشاعرة هذا الدليل، ونقحوه، وتوسعوا فيه فيما توسع ودفعوا تلك الاعتراضات التي ترد عليه ليسلم لهم إثبات أن العالم حادث وله محدث، وهو الله سبحانه وتعالى.

ونظرية الجوهر الفرد وجدها المعتزلة في كتب الفلاسفة اليونانية، ثم اقتبسها أبو الهذيل العلاف ببراعة ووضعها بحيث تكون منسجمة ومرتبطة بمذهبه الديني الإسلامي.^(١)

ثم وجدت فكرة الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ - وهي قاعدة أساسية إرتكز عليها دليل الحدوث رواجاً واسعاً في المذهب الأشعري، ولدى أئمة الأشاعرة الأوائل.

ويعد القاضي أبوبكر الباقلاني أول من هذب هذه الطريقة ونقحها، ووضع لها المقدمات التي تتوقف عليها حتى دخلت نظرية الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ

(١) راجع: مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ١٨٣ - ١٨٥. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٤٧١ - ٤٧٥. مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة أبي ريده، ص ٦.

في صميم العقيدة الأشعرية، وأصبح بعض الأشاعرة يرى أن من أنكرها فهو كافر^(١). وقد وضعها الأشاعرة في صورتها النهائية فأصبحت المذهب الرسمي لجميع الأشاعرة.

وباتت هذه الطريقة هي السبيل للإستدلال على وجود الله تعالى. ويتفق الأشاعرة مع المعتزلة على الاستدلال بطريقة الحدوث (الجواهر والأعراض). ونحن نعلم - مما سبق - أن المذهب وضعه - كما رأينا - أبو الهذيل العلاف، ثم أخذ صورته النهائية لدى أئمة المذهب الأشعري.

ودليل الحدوث (الجواهر والأعراض) يتفق على الاستدلال به المعتزلة والأشاعرة، وقد اقتبس الأشاعرة من المعتزلة^(٢)، وهذبوه ووضعوا له المقدمات التي يتوقف عليها، وبعد القاضي أبوبكر الباقلاني أول من نقح هذه الطريقة، وزينها في أعين الناظرين، ثم جاء بعده إمام الحرمين الجويني، ثم الغزالي، ثم الرازي وغيره من أئمة المذهب الأشعري التي تضافرت جهودهم على تعزيز هذا النوع من الاستدلال حتى انتهت إلى صورة بدت مقنعة لبعض الناس!! وإن لم يرض^(٣) عنها آخرون!!.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية:

"... بخلاف أتباع صاحب "الإرشاد"^(٤) فإنهم سلكوا طريقة المعتزلة، وكان الأشعري وأئمة أصحابه يقولون: إن الشرع هو الذي يعتمد عليه في أصول الدين، والعقل عاضد له معاون.

فصار هؤلاء يسلكون ما يسلكه من سلكه من أهل الكلام المعتزلة ومن هنا طمع فيهم المعتزلة، وطمعت الفلاسفة في الطائفتين، باعراض قلوبهم عما جاء به الرسول، وعن طلب الهدى من جهته، وجعل هؤلاء يعارضون بين العقل

(١) راجع: تحفة المريد شرح جوهر التوحيد، ص ٣٤، ٣٥؛ فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ص ٥٦. المقدمة، لابن خلدون، ص ٥١٩.

(٢) راجع: الصفدية، ج ١، ص ٢٧٤.

(٣) سيأتي توضيح ذلك في مقام النقد.

(٤) المقصود به: إمام الحرمين عبد الملك الجويني.

والشرع: كفعل المعتزلة والفلاسفة.

ولم يكن الأشعري وأئمة أصحابه على هذا؛ بل كانوا موافقين لسائر أهل السنة في وجوب تصديق ما جاء به الشرع مطلقاً، والقدرح فيما يعارضه،، ...؛ بل كل هذا مما أحدثه المتأخرون الذين مالوا إلى الاعتزال والفلسفة من أتباعهم؛ وذلك لأن الأشعري صرح بأن تصديق الرسول ﷺ ليس موقوفاً على دليل الأعراض، وأن الاستدلال به على حدوث العالم من البدع المحرمة في دين الرسل،،، وهذه الطريقة هي التي سلكها من وافق المعتزلة في ذلك كصاحب "الإرشاد" وأتباعه ...^(١).

وقال:

"... وذلك أن هؤلاء سلكوا في الكلام طريقة صاحب "الإرشاد" ونحوه وهي مأخوذة في الأصل عن المعتزلة نفاة الصفات، وعليها بنى هؤلاء وهؤلاء أصل دينهم وجعلوا صحة دين الإسلام موقوفاً عليها، وذلك أنه موقوف على الإيمان بالرسول، والإيمان به موقوف على معرفة المرسل وزعموا أن المرسل لا يعرف إلا بها...^(٢)". وقال ابن خلدون:

"... وكثر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري، ... وأخذ عنهم القاضي أبوبكر، فتصدّر للإمامة في طريقهم وهذبها، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها، لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول...^(٣)".

وقال الفيلسوف ابن رشد:

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ٢، ص ١٢ - ١٤.

(٢) الصفدية، ج ١، ص ٢٧٤.

(٣) المقدمة، لابن خلدون، ص ٥١٩.

"... ولقد بلغ تعدي نظارهم في هذا المعنى أن فرقة من الأشعرية كفرت من ليس يعرف وجود الباري - سبحانه - بالطرق التي وضعوها لمعرفة في كتبهم..."^(١).
 ونستخلص - مما سبق - أن الأشاعرة قد تأثروا بطريقة المعتزلة في الإستدلال على وجود الله - تعالى -، وعولوا عليها، وتحمسوا لها، وأقاموا الحجج التي تشد من أزرها، وتقويها، ودفعوا المعارضات التي قد ترد عليها؛ ومن ثم التزموا بلوازمها.